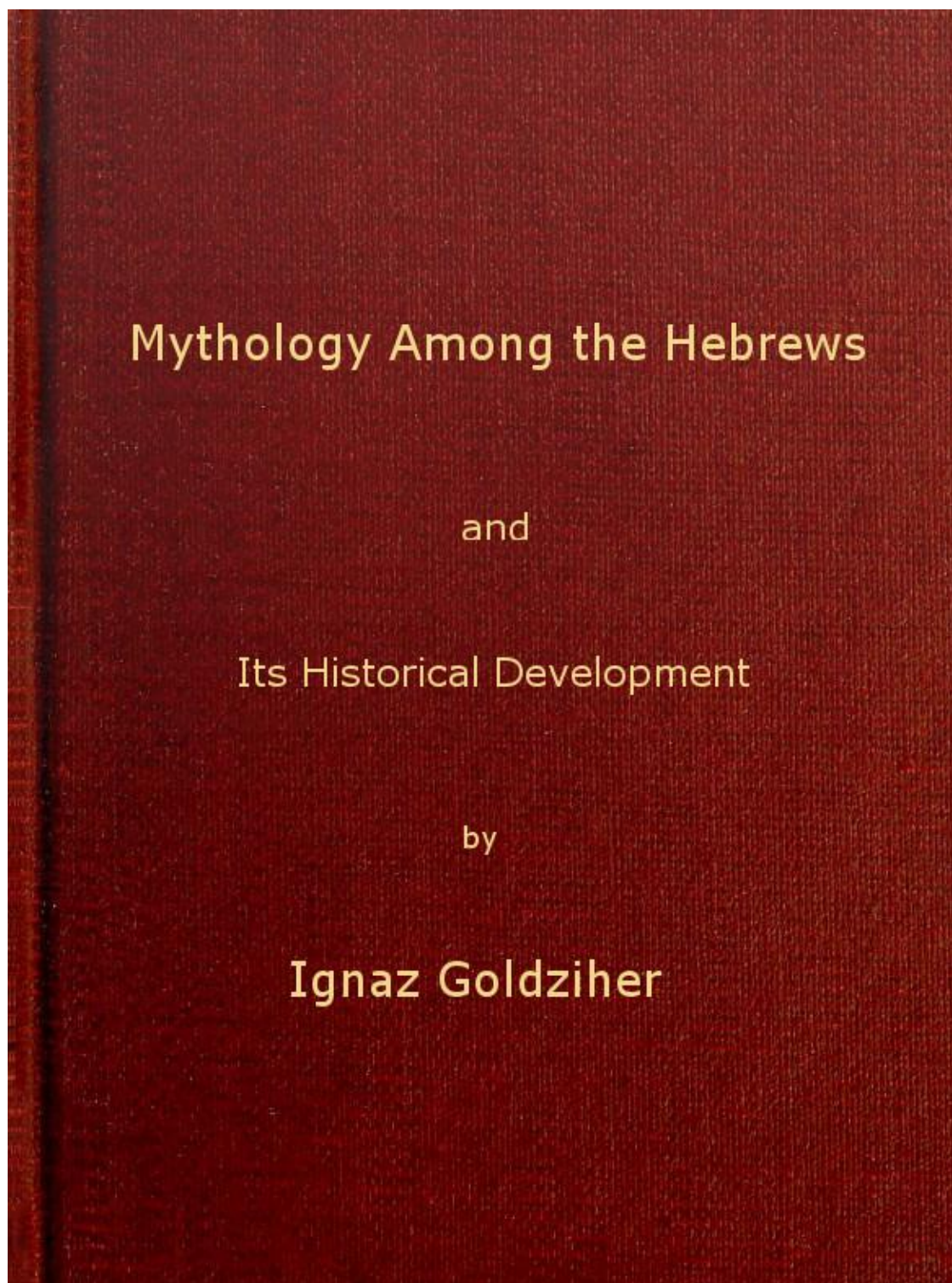


Мифология у евреев и ее историческое развитие

Игнац Гольдцихер



Электронная книга проекта Гутенберга о мифологии евреев и ее историческом развитии

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей мира бесплатно и практически без каких-либо ограничений. Вы можете скопировать его, раздать или повторно использовать в соответствии с условиями лицензии Project Gutenberg, прилагаемой к этой книге, или онлайн по адресу www.gutenberg.org. Если вы находитесь за пределами Соединенных Штатов, вам необходимо ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь, прежде чем использовать эту электронную книгу.

Название: Мифология евреев и ее историческое развитие

Author: Игнац Гольдцихер

Автор: Хейманн Штайнталь

Переводчик: Р. Мартино

Дата выхода: 15 мая 2015 г. [Электронная книга № 48967]

Последнее обновление: 24 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено К. Д. Уиксом, Фрицем Орен-Шалом и командой онлайн-корректоров по адресу <http://www.pgdp.net> (Этот файл создан на основе изображений, щедро предоставленных интернет-архивом / Канадскими библиотеками)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА ЭЛЕКТРОННОЙ КНИГИ ГУТЕНБЕРГА "МИФОЛОГИЯ ЕВРЕЕВ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ " ***

Примечание переписчика:

Незначительные ошибки и пропуски в пунктуации и форматировании были автоматически исправлены. Пожалуйста, ознакомьтесь с [примечанием](#) переписчика в конце этого текста для получения подробной информации об устранении любых текстовых проблем, возникших при его подготовке.

В этой версии есть несколько примеров арабских или ивритских слов, содержащих более одного символа. В настоящее время такой двунаправленный текст не может быть надежно отображен. Автор предоставил транслитерации; однако здесь была включена отдельная транслитерация на иврите, основанная на схеме, предоставленной Обществом библейской литературы. Они выделены жирным шрифтом как **yššārûtu**, чтобы указать, где эти символы встречаются в тексте. То же самое было сделано для нескольких арабских и арамейских слов.

Сноски, размещенные внизу каждой страницы, собраны в конце текста, а гиперссылки предоставлены для удобства доступа. Они также были последовательно перенумерованы, чтобы обеспечить уникальность, необходимую для облегчения поиска. Все ссылки на конкретные примечания в тексте были исправлены, чтобы соответствовать новой нумерации.

Изображение на обложке было сфабриковано и находится в общественном достоянии.

МИФОЛОГИЯ У ЕВРЕЕВ

ЛОНДОН: НАПЕЧАТАНО ИЗДАТЕЛЬСТВОМ "СПОТТИСВУД И КОМПАНИЯ", НЬЮ-СТРИТ-СКВЕР И ПАРЛАМЕНТ-СТРИТ

МИФОЛОГИЯ У ЕВРЕЕВ И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

АВТОР: ИГНАЦ ГОЛЬДЗИХЕР, доктор философии .

ЧЛЕН ВЕНГЕРСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО, С ДОПОЛНЕНИЯМИ АВТОРА

АВТОР: РАССЕЛ МАРТИНО, магистр БРИТАНСКОГО МУЗЕЯ

ЛОНДОН

ЛОНГМАНС, ГРИН И КОМПАНИЯ.

1877

Все права защищены

ПРОФЕССОРАМ

H.L. FLEISCHER

FRIEDRICH MAX MÜLLER

H. VÁMBÉRY

ПИОНЕРЫ СЕМИТСКОЙ, АРИЙСКОЙ И ТЮРКО-ТАТАРСКОЙ ФИЛОЛОГИИ

Эта работа посвящена

Автором и ПЕРЕВОДЧИКОМ

Ошибки.

Стр. 13, строка 5 снизу, *вместо* "со всеми его передовыми идеями" *читать* "несмотря на прогресс современных идей".

С. 209, первая строка примечания, после слова "шар", *вставить* 'который спустился с небес'.
Является ли этот перьевой шар

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА.



Сознавая, что сравнительная мифология изучается не очень широко даже в Англии, где появились некоторые из самых ранних и талантливых изложений ее принципов, я предвижу, что эта работа, вероятно, попадет в руки многих, кто не имеет предварительной интеллектуальной подготовки, необходимой для понимания ее принципов. Если кто-то возьмет в руки эту книгу с мыслью, что она что-то решит в истории евреев, он будет разочарован. Его цель не теологическая и не историческая, а мифологическая; а мифология предшествует истории и теологии и не имеет к ним никакого отношения, кроме как как фактор, который может в определенной степени определять их форму. Для полного понимания этой книги необходимы некоторые предварительные знания о том, что уже было сделано в области сравнительной мифологии. Это легко получить, обратившись к различным работам профессора Дж. Макс Мюллер и преподобный Г.В. Кокс, которые часто цитируются.^[1] Такие исследования позволяют читателю увидеть, насколько доктор Гольдзихер просто идет по стопам других, и насколько далеко он продвинулся по новому пути. Говоря в целом, можно сказать, что он признает принципы науки, изложенные Куном и Максом Мюллером, но что применение к семитским народам является его собственным. Действительно, впервые такое применение было предпринято пятнадцать лет назад профессором Х. Штайнталем из Берлина в связи с одним особым мифологическим циклом в Эссе, которые на стр. xxix своего Введения доктор Гольдциер настоятельно рекомендует читателю изучить в качестве подходящей подготовки к этой книге, поскольку они 'впервые и в широком масштабе показали, как содержание еврейских легенд поддается мифологическому анализу', и содержат материал, который опущен здесь именно потому, что он должен быть там. Благодаря любезности издателей я имею возможность представить английскому читателю перевод этих эссе, благодаря которому он не оказывается в невыгодном положении по сравнению с немецким. Они также послужат цели показать, что принципы семитской мифологии были утверждены в веских словах философом с высокой репутацией много лет назад. Но доктор Гольдзихер в настоящей работе впервые распространил применение принципов сравнительной мифологии на всю область древнееврейской мифологии и заложил широкий теоретический фундамент, на котором впоследствии может быть построена разработка специальных положений. Как будет видно, оба этих автора рассматривают систематическую разработку результатов психологической науки как фундаментальную основу мифологических исследований; и, следовательно, читатель найдет некоторую психологическую подготовку не менее необходимой для полного понимания книги, чем знание того, что было написано по сравнительной мифологии.

Перевод получил так много дополнений и исправлений, сделанных специально для него автором, что он намного превосходит оригинальное немецкое издание; более того, он был тщательно переработан автором в корректуре.

Я добавил несколько примечаний там, где они, по-видимому, были необходимы; они всегда отличаются (через "Tr.") от собственных заметок автора. Индекс также составлен мной.

Ссылки на Ветхий Завет даны в оригинале на иврите; в тех немногих случаях, когда глава или стих имеют другой номер в английской и других современных версиях, ссылка на последний добавляется в скобках.

Я перенял несколько особенностей орфографии, в которых должен признаться, тем более что надеюсь, что другие смогут убедиться в их разумности. *Назорей*, *Хиввит* - исправления положительных ошибок в написании английской Библии. *Hivite*, вероятно, был написан в

В цитатах на иврите и арабском повсюду использовался латинский алфавит. Транслитерация буквами следует отметить, как только те, про которые не может быть никаких сомнений:— א х начиная слог в середине слова = ' . لا = ' . غ = g. ج = Дж. ح = h ח = CH. כ = к. ק = k. ת = Т. ט = t. ז = z. ש = ш. ש = й. ד = d. ח = s. ח = d. ו как согласные, как правило, = V, но ו = Вт. ' י как созвучно = г. Придыхательные וואו пишутся bh (произносится как v), kh, ph, th. На иврите ё ъ ё ѝ обозначают либо обычные краткие гласные, либо гласные шатеф; а ё также вокальное шева. В арабских текстах ираб опущен в прозе, но сохранен в стихах из-за размера. Эти принципы транслитерации те же, что автор использует в немецком издании, с некоторыми изменениями, которые показались желательными для английских читателей, особенно использование букв j, th и y с их обычным английским значением.

Лондон: январь 1877 года.

Предисловие переводчика	vii
Введение	xiii
ГЛАВА I.	
О древнееврейской мифологии	1
ГЛАВА II.	
Источники древнееврейской мифологии	17
ГЛАВА III.	

Метод исследования древнееврейских мифов	35
Глава IV.	
Кочевничество и земледелие	49
ГЛАВА V.	
Самые выдающиеся фигуры древнееврейской мифологии	90
ГЛАВА VI.	
Миф о цивилизации и первое формирование еврейской религии	198
ГЛАВА VII.	
Влияние пробуждающейся национальной идеи на трансформацию еврейского мифа	231
ГЛАВА VIII.	
Начало монотеизма и дифференциация мифов	259
ГЛАВА IX.	
Пророчество и религия Яхве	290
ГЛАВА X.	
Еврейский миф в Вавилонском плену	316
Экскурс	337
ПРИЛОЖЕНИЕ.	
<i>Два эссе Х. Стейнтала.</i>	

1. Первоначальная форма Легенды о Прометее	363
2. Легенда о Самсоне	392
ИНДЕКС	447

Введение.



Следующие листы не претендуют на представление *системы* древнееврейской мифологии. Я опустил многое из того, что обязательно было бы включено в систему, и ограничился ограниченной частью того, что, как можно доказать, является предметом еврейских мифов. Даже в рамках собственно сферы моих трудов я не стремился подвергать дошедшие до нас повествования во всех их мельчайших чертах мифологическому анализу. Применение определенных результатов науки мифологии в целом к области, до сих пор почти игнорируемой в связи с этим предметом, могло быть достигнуто только путем некоторого самоограничения со стороны автора; и моей непосредственной задачей было только показать, что семитизм в целом и иврит в частности не могли быть исключениями из законов мифологического исследования, установленных на основе психологии и науки о языке, и что из самого семитизма, на психологических и филологических принципах, можно построить научную семитскую мифологию.

Слепо прослеживая многочисленные детали, исследователь мифов очень легко и бессознательно увлекается на скользкую почву невероятностей; и поэтому я предпочел, в первую очередь, распространяться только о предметах, в отношении которых я был уверен, что смогу представить то, что самоочевидно, и только в них, так сказать, выявить первые клеточные образования, из которых позже появились наросты, и оставить анализ всей субстанции и отдельных элементов, завершающих концепцию мифических фигур, до будущего времени, когда наука получит больше знаний. более прочная опора даже в семитских владениях, и вам придется бороться с меньшим недоверием и непониманием. Я сам несу ответственность за это ограничение темы, ради чего, поощряемый добрыми друзьями, я решил опубликовать следующие страницы. В мифологических вопросах я признаю себя учеником школы, основанной в арийских владениях к нашей эре. Kuhn and Max Müller. Только в определенных моментах, которые, однако, иногда затрагивают основные принципы, я был вынужден расходиться с мастерами сравнительной мифологии. Можно смело утверждать, что, особенно благодаря литературным трудам Макса Мюллера, сравнительная мифология и Наука о религии были добавлены к тем разделам человеческого знания, без которых не могут обойтись некоторые пограничные области науки и которые могут претендовать на то, чтобы стать существенной частью общей культуры.^[2] Это убеждение должно оправдывать частую обильность изложения, которую я принял сознательно. Я имел в виду не только небольшой круг

профессиональных мифологов, занимающихся арийской и другими областями, но и более широкий круг образованных читателей, которым будет интересно узнать, как результаты сравнительной мифологии проявляют себя применительно к семитским народам. Но, с другой стороны, я должен просить снисхождения у последних читателей, если мне не всегда удавалось (особенно в пятой главе) сделать свой смысл настолько понятным, насколько я мог бы пожелать. Ибо фактом является то, что семитский все еще остается более далеким от сознания образованного общества, чем арийский, который благодаря изучению классической древности настолько пленил нас со школьных времен своим непреодолимым очарованием, что никогда не перестанет определять направление наших мыслей и действий. Поэтому мне приходилось прибегать к иностранным примерам, иногда к несемитским примерам из античности, иногда к примерам из произведений современных поэтов, для иллюстрации конкретных утверждений, которые в противном случае казались бы невероятными, но таким образом могли быть приближены к пониманию. Образы, используемые поэтами, по-настоящему раскрывают богатство и разнообразие мифического восприятия первобытного человека. Здесь и там я также позволял себе ссылаться на венгерские идиомы, что было очень естественно, поскольку изначально я написал эту книгу на моем родном венгерском языке для университетских лекций, а затем сам перевел ее на немецкий. Некоторые части этих очерков уже были опубликованы на венгерском языке, в другой связи и со специальной ссылкой на лингвистические результаты, в первой и второй частях тома XII. из *Nyelvtudományi Közlemények* (Филологические очерки), отредактированные Полом Хунфалви для Венгерской академии наук.

Приводя арийские параллели, я очень далек от мысли, что там, где иврит демонстрирует поразительное сходство с чем-то арийским, он был заимствован у последнего, или что, как недавно попытался выяснить один ученый, сами евреи изначально были арийцами, которые впоследствии усвоили семитский язык и сохранили свои арийские привычки мышления. Я исхожу из убеждения, что миф - это нечто универсальное, что способность к его формированию не может быть *априори* присуща ни одной расе как таковой и что совпадение мифических идей и способов выражения является результатом единообразия психологического процесса, лежащего в основе создания мифов у всех рас; и само это единообразие мифических идей может, следовательно, служить психологам аргументом в пользу тезиса о психологическом единообразии всех рас.^[3] "Там, где невозможно доказать историческое перенесение мифов", - очень справедливо говорит Бастиан,^[4] "единообразие должно быть отнесено к органическому закону роста разума, который повсюду будет производить аналогичные продукты, соответствующие друг другу, но по-разному модифицированные окружающими влияниями." Древнейшая история палеографии демонстрирует на идеографической и образной стадии наиболее поразительное сходство в способах апперцепции, принадлежащих нациям самых различных рас. Lenormant says: 'Nous pourrions faire voir, si nous voulions nous laisser aller à la tentation d'entreprendre un petit traité de l'écriture symbolique chez les différents peuples, comment certaines métaphores naturelles ont été conçues spontanément par plusieurs races diverses sans communication les unes avec les autres, et comment, par suite, le même symbole se retrouve avec le même sens dans plusieurs systèmes d'origine tout-à-fait indépendante. L'exemple le plus frappant peut-être de ce genre est celui du symbole de l'abeille, qui, ainsi que nous venons de le dire, signifie Roi dans les hiéroglyphes égyptiens, et se reconnaît encore clairement dans le type le plus ancien de l'idéogramme doué du même sens dans le cunéiforme anarien.'^[5] Тот же урок преподает доисторическая археология, сравнительное изучение которой среди различных рас представило бы очень поучительные примеры. В наших музеях мы видим идентичные орудия,

которыми пользовались люди самых разных рас на одной и той же примитивной стадии цивилизации,^[6] однако в данном случае мысль о том, что кто-то позаимствовал у другого, никому не приходит в голову. Почему мы должны удивляться, встречаясь с тем же самым явлением в сравнительной мифологии?

Сходство еврейских мифов с мифами народов, принадлежащих к другим расам, становится очевидным фактом только тогда, когда мы применяем метод современного мифологического исследования к семитским историям. Но даже без помощи этого метода простая внешняя сторона еврейских историй привлекла внимание многих исследователей. Иногда это приводило к самым абсурдным отклонениям, которые даже сейчас выливаются в новый урожай озорства. Один ответ, конечно, всегда был под рукой — что греческие и египетские повествования и 'теогонии' были плохими переводами или 'разбавленными' версиями древнееврейского; или же, как это часто пытались доказать в последнее время, египетский был оригиналом, из которого вытекло все остальное. Восемнадцатый век был особенно богат литературными произведениями первого вида, следуя примеру Герхарда Иоганна Восса, Хьюэта,^[7] Бочарта и других, чьи труды подготовили путь. Г. Крезииус опубликовал в Дорте в 1704 году "Φηρος 'Εβραϊος", "Древнюю историю Гомеров" "Hebraicis nominibus ac sententiis conscripta" в "Одиссее и Илиаде", и В.Г. Герклиц в Лейпциге два года спустя, 1706, "Почему Геркулес там сидит с Иисусом". В Амстердаме в 1721 году была опубликована книга под названием "Параллели τῆς χρονολογίας и священная история", преследующая ту же цель; а в 1730 году в Париже была опубликована книга в двух томах аналогичной направленности, написанная *авокадо*, на французском языке и переведенная на немецкий Иоганном Даниэлем Гейденом (Лейпциг, 1745).^[8] But it was reserved for the end of the century to produce the most curious specimen, in the work entitled 'Histoire véritable des Temps Fabuleux: ouvrage qui, en dévoilant le vrai que les histoires fabuleuses ont travesti et altéré, sert à éclaircir les antiquités des peuples et surtout à venger l'histoire sainte,' by the Abbé Guérin du Rocher. Я не видел оригинального издания этого труда, но ознакомился с более поздним изданием, подготовленным аббатом Шапелем, почитателем автора (Париж и Безансон, 1824), в пяти томах, из которых первые три содержат оригинальное произведение, а четвертый и пятый рассматриваются редактором с изложением принципов и защитой от нападок противников, среди которых такие люди, как Вольтер, Де ла Арп, Де Гинь, Дю Вуазен, Динуар и Анкетиль дю Перрон. Автор взялся доказать, что вся древняя история египтян и других народов является лишь повторением библейских повествований: что, таким образом, то, что рассказывается о Ботхирисе, Орфее, Менесе, Сесострисе и других, идентично библейской истории Авраама, Иакова, Лота, Ноя и других; даже египетские Фивы - это не город, а Ноев ковчег. Влияние, которое эта сенсационная книга оказала на науку того периода, очень характерно для того времени. доктор Асселини, викарий Парижской епархии, которому пришлось выносить суждение о ней из-за цензуры (1779), рассматривает ее как подтверждение Библии. Сорбонна присвоила теоремы Герена и сделала их темой дипломных работ. Король Польши прочитал работу до конца и передал свои поздравления автору. Французское правительство назначило аббату ежегодную пенсию в размере 1200 ливров. Один рецензент сравнивает открытия Герена с открытиями Колумба и Ньютона; и поэтический панегирист видит в них французский противовес превосходству в науке, которым тогда обладала Англия благодаря открытиям первого ранга в области физики. Он говорит —

Fièrre et docte Albion, qui dans un coin des mers

Prétends aux premier rang de la littérature,

Pour avoir à vos yeux dévoilé l'univers
Et le vrai plan de la nature,
De tes discours hautains rabaisse enfin le ton;
La France, ta rivale, va égaler ta gloire.
Ce que pour la physique a fait le grand Newton,
Du Rocher l'a fait pour l'histoire.

Но даже на пороге второй половины нашего столетия, в 1849 году, проводилась систематическая аргументация, чтобы показать, что Ливий читал Библию и основывал свое описание битвы Т. Манлия Торквата с галлами на описании Давида и его битвы с филистимским великаном; и двадцать два сходства между соответствующими историями должны были служить доказательствами.^[9] Ненаучный подход к этим предметам, преобладавший до самого последнего времени, еще не перестал порождать абсурд.

Мы видим, что старомодные нелепости все еще находят путь к широкой читающей публике с помощью энциклопедий, например, в "Словаре мифологии всех народов", третье издание которого недавно вышло.^[10] Эта работа в ее новой форме представлена публике с трогательным выступлением против современной физической науки в качестве введения. Здесь мы читаем под заголовком "Авраам": "Некоторые ученые склонны считать этого знаменитого Патриарха еврейской нации либо самим богом Брахмой, либо Брахманом, который был вынужден покинуть Индию из-за соперничества между почитателями Шивы и Брахмы. *По правде говоря, есть многое, что могло бы навести на такую гипотезу.* На санскрите слово "земля" часто выражается через *Брахма* или *Абрам*. Жену Авраама звали Сарра; жену Брахмы звали Сара (Сарасвати)" и т.д. Но грехи другого рода также совершаются по сей день. Говорят, что евреи позаимствовали свои мифы из других стран. Это предположение сделано не только Вольтером и людьми его возраста и духа. Это выражено в недавней статье ученого немецкого исследователя, предназначенной для самого широкого распространения. Зепп пишет: "Ни один народ не был так умен, как евреи, в присвоении себе чужой собственности, как интеллектуальной, так и материальной. Что мы можем сказать по поводу того факта, что остановка солнца по приказу Иисуса Навина с целью дать возможность евреям завершить истребление амаликитян, *прямо заимствована у Гомера* (Ил. ii. 412), где поэтическая гипербола 'Да не заходит солнце, о Зевс' и т.д. вложена в уста Агамемнона?... Короче говоря, популярному герою Самсону передали двенадцать подвигов ливийского Геракла, и он несет двери, как Сандон или Мелькарт столпы мира, на своих плечах."^[11] Читатель согласится со мной в том, что в настоящее время излишне пытаться серьезно опровергнуть гипотезу о *заимствование*, которое ставит под сомнение оригинальность самых примитивных мифологических представлений, известных рассматриваемому народу. Но невозможно уклониться от обязанности найти объяснение многообразным совпадениям, проявляющимся в независимо созданных мифах народов, принадлежащих к совершенно разным расам. При новом методе мифологического исследования это обязательство становится вдвойне настоятельным, поскольку совпадения кажутся еще более удивительными и занимают более обширную сферу, когда мифы рассматриваются аналитически в свете нового метода и с лингвистической точки зрения. Только тогда идентичность становится психологически важной. И тогда, на мой взгляд, это можно объяснить только отказом от предрассудка, что существуют немифологические расы

или, по крайней мере, одна раса, неспособная формировать какие—либо мифы, - семитская. Если Миф - это форма жизни человеческого разума, психологически необходимая на определенной стадии развития, то интеллектуальная жизнь каждого человека, нации и расы должна проходить через него. "Современные исследования все больше склоняются к выводу, что если закон где-то и существует, то он повсюду", - утверждает Тайлор.^[12] Применительно к настоящему вопросу это означает, что если формирование мифов является естественным законом $\mu\upsilon\chi\eta$ (разума) на определенной стадии, это обязательно должно происходить везде, где есть зарождение интеллектуальной жизни, если только мы не можем говорить о целых расах или племенах как о психологически патологических,^[13] и сделать всю семитскую расу патологической из—за ее предполагаемой неспособности создавать мифы - что, в конце концов, было бы довольно любопытным процессом. Несомненно, в этнологических трудах мы часто читаем о народах, не имеющих и следа мифологии. Но мы не должны забывать ни о том, что такие информанты понимают под мифологией только сложные истории и басни, которые, на мой взгляд, представляют собой более продвинутую стадию развития мифологии, ни о том, что они отождествляют мифологию с языческими религиозными идеями и смешивают отсутствие религии или атеизм с отсутствием мифов. Так, например, сэр Джон Лаббок говорит, цитируя Сибри,^[14] "Даже на Мадагаскаре, согласно авторитетному источнику, "среди малагасийцев нет ничего соответствующего мифологии, или каким-либо басням о богах или богинях";"но этот недостаток историй о богах и богинях очень далек от демонстрации отсутствия мифов всех и всяческих.

В этой связи было бы целесообразно продолжить мысль, высказанную Шеллингом, с помощью современных более передовых идей о психологии наций. Согласно Шеллингу,^[15] нация становится нацией благодаря общности сознания между индивидами; и это сообщество имеет свою основу в общем взгляде на мир, и это опять же в мифологии. Следовательно, в системе Шеллинга отсутствие мифологии может иметь место только в кругах людей, в которых национальность еще не сформирована, а необходимая общность не развита. Но Шеллингу "кажется невозможным, потому что немыслимо, чтобы у *Нации не было мифологии*". Как бы ни стоял вопрос относительно диких племен, современная наука никак не может поддержать старый тезис об их неспособности к мифологии, касающийся евреев-семитов.

Руководствуясь этим убеждением, я с самого начала исходил из необходимости подвергнуть материал древнееврейских мифов тому же психологическому и лингвистическому анализу, который пролил столько света на рассмотрение зарождения интеллектуальной жизни у арийской расы.

Я не скрываю от себя, что признание законности этого метода для семитских вещей может подвергнуться многим нападкам. Ибо даже на арийской почве результаты, выявленные школой Куна и Макса Мюллера, не пользуются тем всеобщим признанием, которое должно было бы вознаградить за такие основательные исследования — исследования, более того, основа которых постоянно расширяется более поздними авторами, такими как Г.В. Кокс и Де Губернатис. Как в Германии, так и в Англии у этой школы есть заметные противники. Я не говорю о Юлиусе Брауне, который в своей книге "Naturgeschichte der Sage" ("Естественная история легенд") думал подорвать прочный фундамент сравнительной мифологии, распространив на область мифологии следствия своей теории истории искусств и предположений Рете и взяв из Египта краеугольный камень, на котором можно построить Науку о мифологии — попытка, которая оказалась крайне неудачной, особенно в этимологии. Но некоторые достойные

сторонники изучения классической литературы отказываются принимать результаты науки сравнительной мифологии. Одним из них является К. Лерс;^[16] другой - последний немецкий редактор "Гесиода", который возражает против современной науки о мифологии, которая игнорирует историческую и филологическую критику и хватается за каждый отрывок автора, соответствующий его теории, без учета его ценности подлинности.^[17] Среди английских ученых не кто иной, как Фергюссон, заявляет: "Насколько я способен это понять, мне кажется, что древний солярный миф о господах Дж. "Макс Мюллер и Кокс" очень похож на простой современный самогонный аппарат".^[18] И мистер Джордж Смит, известный пионер древнеассирийской литературы, похоже, не очень доверяют новейшему методу мифологического исследования; поскольку он говорит в своей последней книге,^[19] "Ранние стихи и повести почти каждого народа некоторыми авторами сведены к подробным описаниям природных явлений; и в некоторых случаях, если бы это было правдой, для создания мифа потребовался бы такой же великий гений, как у философов, которые его объясняют". Так что так называемая "солнечная теория" далека от общепринятого понимания даже в той области, где она была впервые выдвинута и наиболее прочно утвердилась. Но приверженцы школы Макса Мюллера могут утешаться соображением, что выдвинутые против них обвинения бьют только по тем, кто слишком усердно отстаивает теорию, поскольку, как говорит Тайлор, ни одна аллегория, ни один детский стишок не застрахованы от домыслов какого-нибудь фанатичного теоретика мифологии. "Сильно злоупотребляли" - правильный эпитет, использованный по отношению к Солнечной теории ученым английским ассириологом, который сам был ее другом.^[20] Итак, если на арийской почве легитимность нового метода не является бесспорной, то как это будет на семитской, и особенно на еврейской почве, которую из-за широко распространенного предрассудка решила занять раса и нация, вообще не имеющая мифологии? Тем не менее, я надеюсь, что в этих эссе я обошелся без оскорблений и экстравагантности. Я старательно избегал всего, что в арийской сфере вызывало недоверие колеблющихся, не проявляя стремления немедленно овладеть всем пространством мифологической сферы. Существенным моментом в начале рассмотрения этих вопросов является не выяснение всех мельчайших деталей, а скорее решение общих вопросов, которые возникают, и точное определение надежного метода расследования. Я хотел бы, чтобы то, что я изложил, рассматривалось как набор примеров применения этого метода.

Читатель заметит, что я придал концепции мифа более узкие рамки, чем это обычно делается. Я считаю необходимым строго отделить это от концепции религии и особенно исключить из сферы первобытной мифологии вопросы космогонии и этики (происхождение Зла). Последний момент имел особое значение применительно к еврейскому мифу, поскольку, как я покажу в предыдущей главе, решение этих вопросов евреями было произведено в более поздний период цивилизации и под влиянием иностранного импульса. Существует огромная разница между древним мифическим взглядом на происхождение природы и этой более поздней космогонической системой. До тех пор, пока мифические идеи все еще живут в сознании, хотя и в измененной форме, когда наступает время для космогонических спекуляций, космогония появляется как стадия развития древнего мифа. Но когда миф полностью исчезает из сознания, тогда разум готов воспринимать чужеродные космогонические идеи, которые могут быть вписаны в рамки его религиозной мысли и приспособлены к его религиозным воззрениям. Так было с евреями; и отсюда понятно, почему я не рассматривал Космогонию Книги Бытия как еврейский мифический материал, который, более того, по всей видимости, следует

рассматривать скорее как простое литературное творение, чем как взгляд на происхождение вещей, исходящий непосредственно из сознания людей.

Мне показалось желательным посвятить несколько глав тому, чтобы показать, каким я представлял себе ход развития первобытных мифов до того, как они приобрели форму, в которой представлены нам в литературе. Мифологический вопрос действительно совершенно отличается от вопроса, касающегося истории литературы, и между ними существует лишь отдаленная связь. Цель следующих страниц, строго говоря, достигнута там, где начинается литературная история Канона; и я бы с удовольствием остался в стороне от литературного вопроса, который пока нельзя считать даже близко решенным. Но когда я включил в свою задачу описание дальнейшего хода развития мифа, было очевидно, что оставаться настолько полностью в стороне было невозможно. Я по многим пунктам отклонился от общепринятых взглядов, не имея возможности ни привести настолько полное обоснование отклонения, какое обычно разумно ожидается и которого требуют важность и размах предмета, ни сослаться на все наводящие на размышления и оригинальные работы, внесенные, особенно Германией и Голландией, в прояснение рассматриваемых проблем. Ибо этот момент, который является лишь вспомогательным по отношению к реальному предмету моей работы, потребовал бы рассмотрения в отдельной монографии, которую я не собирался выпускать. С другой стороны, невозможно было оставить эти вопросы совсем в стороне. В вопросе о Пятикнижии я отталкиваюсь от принципов Графа, которые сначала были приняты исключительно ученым профессором Куэненом из Лейдена, но недавно нашли ревностных сторонников также в Англии^[21] и Германии — в последней стране, особенно в работах Кайзера (Страсбург, 1874) и Дюма (Бонн, 1875).^[22] Тем не менее, раздел о яхве и пророчестве получился более длинным, чем того требовали соображения симметрии. Я должен признаться, что моя личная симпатия к этой части истории религии ставит меня слишком близко к ней, чтобы позволить мне, однажды столкнувшись с ней лицом к лицу, налагать на мое перо сдержанность, которая, возможно, желательна для сохранения равновесия. Все это обязывает меня рассчитывать на снисхождение моих читателей ко второй части, которую можно назвать исторической.

Остается сказать несколько слов о предыдущих работах того же характера. Есть несколько более ранних работ по еврейской мифологии. Но не нужно особо настаивать на том, что бестолковые работы Норка'а, такие как его "Библейская мифология Ветхого и Нового Завета", его "Этимолого-символично-мифологическая энциклопедия для изучающих Библию, археологов и художников",^[23] и другие его книги, а также аналогичные попытки других,^[24] которые имели тенденцию дискредитировать школу Крейцера, а не привлекать к ней стойких приверженцев, не заслуживают того, чтобы их рассматривали как что-то иное, кроме преходящих отклонений. Книга Брауна "Естественная история легенд: ссылка всех религиозных идей, легенд и систем на их общую основу и конечный корень"^[25] выдержана в более серьезном и достойном тоне, но является своего рода анахронизмом, построенным на устаревшей теории, и не более удачным в своих этимологических идентификациях и выводах, чем труды Норк. Я думаю, что ни одна отрасль науки об истории и цивилизации не может быть продвинута к удовлетворительным результатам, если в качестве аксиомы выдвинут следующий тезис: 'Фундаментальный закон природы человеческого разума — никогда ничего не изобретать, пока это возможно скопировать', - который является отправной точкой исследований Брауна. В наши дни было бы столь же трудно удовлетвориться методом, которому Буттман следует в трактовке древнееврейской мифологии.

Существует множество небольших экскурсов библейских толкователей и историков, которые излагают с точки зрения более ранних взглядов на отношение мифа к легенде, и чаще всего с экзегетической точки зрения. Среди них следует особо назвать раздел Эвальда на эту тему в первом томе его "Истории Израиля", краткий трактат Туха "Легенда и миф" в общем введении к его комментарию к книге Бытия, а также несколько диссертаций неугомонного Нелдеке в его "Untersuchungen" (Исследованиях) и в других местах. Очевидно, что эти представления, хотя и заслуживающие внимания во всех смыслах и имеющие постоянную ценность, не могли привлечь в сферу их наблюдения те предварительные вопросы, которые в последующих исследованиях Куна и Макса Мюллера отодвинули на большее расстояние цель мифологического исследования. Стейнтал, который так много сделал для психологической основы нового направления мифологической науки, был первым, кто заслужил похвалу за то, что сделал сравнительную мифологию плодотворной на еврейской почве. Его диссертации по истории Прометея и истории Самсона^[26] впервые и в крупном масштабе показано, как содержание еврейских легенд поддается мифологическому анализу. По этому случаю я бы попросил читателя быть любезным и прочесть эти новаторские статьи Стейнтала, чтобы дополнить вопрос, оставшийся нераскрытым в моей работе, поскольку я счел излишним повторять во второй раз то, что там было достаточно изложено. Следовательно, Стейнтала следует рассматривать как основателя мифологической науки на древнееврейской почве. Недавно он снова дал несколько наводящих на размышления намеков на эту тему в короткой статье, в которой он снова защищает способность семитской расы создавать мифы.^[27] Остается только сожалеть, что начало, сделанное Стейнталем в этой науке, не продолжалось более пятнадцати лет.^[28] Две диссертации Стейнтала дали мне первый импульс к написанию этой работы; и моя цель была подтверждена словами гениального итальянца Анджело де Губернатиса, который в своей "Зоологической мифологии" (которая появилась как раз в то время, когда я вынашивал свою цель объединить в одну работу эту серию эссе, первоначально написанных как лекции) красноречиво указывает на то, что эта серия эссе изначально была написана как лекции. предмет моих исследований - очередная проблема сравнительной мифологии.^[29] Слова, в которых он рекомендует изучать древнееврейскую мифологию в духе нового метода, кажутся мне очень поразительными. Я искренне убежден, что не только интересы обучения, но и, прежде всего, религиозная жизнь нынешнего века делают важным завоевание этому предмету признанного места в научной литературе. Ибо тот, кто чувствует истинное значение религии, должен приветствовать эти исследования как шаг вперед к высшему идеалу религии, к монотеизму, чистому и незапятнанному ничем грубым или языческим, который независим от легенд и традиций расы и имеет свой центр, свой исключительный элемент жизни и свой импульс к неустанному исследованию и самосовершенствованию, в стремлении к единому живому Источнику всей истины и морали. Я убежден, что каждый шаг, который мы делаем к правильному пониманию Мифического, приближает нас к этому центру. Смешение Мифического с Религиозным делает религиозную жизнь центробежной; долг прогрессивной тенденции в этой области - утвердить центростремительную тенденцию.^[30] Признание этой связи между чистым монотеизмом и древнейшей исторической частью библейской литературы относится не ко вчерашнему дню; самый идеальный представитель еврейского монотеизма, в котором яхвизм как гармоничная концепция вселенной достиг своего апогея, сам Пророк из Плена, ясно описал эту связь (Ис. LXIII. 16; см. *Ниже*, стр. 229).

Но в то время как, с одной стороны, исследование еврейских мифов дает стимул религиозной мысли продвигаться в направлении монотеизма, очищенного от всех загрязнений; с другой стороны, использование метода, предложенного к еврейским историям сравнительной мифологией на ее последней стадии, прокладывает путь для более серьезного отношения к старым библейским историям. Нельзя отрицать, что есть немалое легкомыслие в идее, что эти истории были придуманы в определенное время, независимо от того, *добросовестно* или *недобросовестно*, людьми, руководствующимися какими-то собственными интересами или подверженными каким-то наклонностям. Не более приятно слышать, что истории не были *выдуманы*, а *возникли* естественным образом, а затем обнаруживать, что нет ответа на вопрос, *как* это могло быть? Современная наука сравнительной мифологии очистила учителей человеческой расы от подозрений в мистификации и вводящих в заблуждение принципах. Происхождение этих историй с самого начала утверждается как более древнее, чем когда-либо могли показать даже самые ортодоксальные апологеты. Теперь мы впервые можем научиться ценить их как спонтанные акты человеческого разума; мы понимаем, что они возникли в результате того же психологического процесса, который дал нам и язык; что, как и сам язык, они были древнейшим проявлением активности разума и вырвались из него φύσει, а не σοφεί, на самом пороге его истории; и впоследствии трансформировались и снова развились совершенно спонтанно, по достижении более высокой ступени цивилизации, благодаря процессам национальной психологии, и уж точно не благодаря хитрости, изобретательности и житейской мудрости определенных ведущих классов.

В прошлом году доктор Мартин Шульце объявил, что вот-вот появится "Мифология евреев в ее связи с мифологиями индогерманцев и египтян"^[31]. Метод, которому автор следовал в предварительном образце^[32] не был таким, чтобы побудить меня отложить публикацию моей работы и ждать его, хотя он обещал предоставить полную систему, что не входило в мои намерения.^[33] Моя рукопись уже была в руках издателей, когда газеты объявили о публикации ученой книги доктора Грилла "Патриархи человечества: вклад в становление науки древнееврейской археологии",^[34] и было напечатано более десяти листов, прежде чем из рецензии на нее в Jenaer Literaturzeitung я смог понять, насколько тесно она связана с темой моей книги; ибо по одному названию я вряд ли заподозрил бы что-либо о мифологии. Я не могу претендовать на то, чтобы в нескольких строках изложить свое мнение о такой большой книге, как книга доктора Грилла. Но поскольку он начинает с предположения о невозможности семитской мифологии и пытается утвердить точку зрения, что еврейский миф - это миф индогерманского народа, что евреи были индогерманцами и что еврейские мифологические имена собственные могут найти этимологию только на санскрите, я с большим удовольствием отсылаю его к стр. 25 и к главе V. моей книги, где он может убедиться, что для объяснения еврейских мифологических персонажей не нужны ни очень смелые этимологические скачки, ни произвольные допущения о фонологических законах трансформации. и их названия взяты из самих семитских языков. Несомненно, следует признать, что в некоторых случаях — но в меньшинстве — образование имен собственных, используемых в мифологии, не совсем соответствует грамматической аналогии. Я объясняю это особой особенностью семитских языков, заключающейся в том, что аппеллятив, становясь именем собственным, часто принимает особую форму, в некотором отношении отличающуюся от формы первоначального аппеллятива: "аль-адль ли-ль-аламийя", -как говорят арабские грамматисты.^[35] Всегда будут *кручения*. Возможно ли указать удовлетворительный этимон для каждого имени собственного из греческой мифологии? а если нет, должны ли мы по этой причине отличать греческий от

семитского всякий раз, когда возникает соблазн поступить так, как поступали наши ученые предки?^[36] Для трансформации всегда легко найти; поскольку этимологии позволено быть наукой, в которой согласные обозначают немного, а гласным вообще нечего сказать самим за себя! Конечно, жаль тратить изобретательность на попытки исключить из семитского запаса имена, которые звучат по-семитски и могут быть распознаны как таковые вообще без применения какого-либо закона трансформации, такие как Ифтах (Jephthah), Ноах (Noah) и Дебора (Deborah), и на растворение санскритскими растворителями еврейского следа такого слова, как Иехошуа (Joshua), произведенного яхвеймом из оригинального хошуа, и даже вовсе не мифического, чтобы превратить его в "Небесного пса", вместо "Он расширил [владения людей]", то есть "Помощника".^[37] Пинехас (Phinehas), без сомнения, является словом, которое может привести этимолога в отчаяние. Но в египетской интерпретации Лаута гораздо больше внутренней вероятности^[38], чем в санскритском *туре силы* Грилла, особенно учитывая, что египетские имена собственные не могут быть объяснены на основе Ветхого Завета и имеют в истории положительную причину для существования. Тогда зачем витать в стране грез о доисторической связи с арийцами?

Когда арабские традиционные истории будут однажды подвергнуты этимологической обработке, станет ясно, насколько семитизм далек от полного отсутствия мифологии. В некоторых примерах я воспользовался случаем продемонстрировать это со ссылкой на арабскую традицию в ходе этой работы (например, стр. 182 и далее., стр. 334 и далее.). В других случаях для распознавания подлинных арабских мифов не требуется никаких ссылок на этимологическое значение имен собственных. Примеры встречаются, в частности, в историях о созвездиях. Аль-Мейдани сообщает нам, что 'древние арабы говорят, что звезда ад-Дабаран сваталась к Плеядам, но последнее созвездие не захотело иметь ничего общего с женихом, упрямо отвернулось от него и сказало Луне: 'Что мне делать с этим беднягой, у которого вообще нет имущества?' Затем ад-Дабаран собрал своих Хилаш (созвездие в окрестностях ад-Дабарана) и таким образом получил во владение поместье. И теперь он постоянно следует за Плеядами, гоня перед собой Хилаша в качестве свадебного подарка'.^[39] "Созвездие Козерога убило Медведя (na' sh), и поэтому дочери последнего (binât na' sh) окружают его, стремясь отомстить за своего убитого отца'. 'Сухейль нанес удар женщине-звезде аль-Джаузе; та ответила на удар и бросила его там, где он сейчас лежит; но затем он выхватил свой меч и разрубил своего противника на куски'. Южный Сириус (аль-Шихра аль-яманийя) шла со своей сестрой северным Сириусом (аль-Шихра аль-шамийя); последняя разделила компанию и пересекла Млечный Путь, откуда и ее имя (аль-Шихра аль-абур). Ее сестра, увидев это, начала плакать из-за разлуки, и из ее глаз потекли слезы; поэтому ее называют Мокроглазой (аль-хумейша)".^[40] О существовании подобных еврейских мифов можно заключить из названий созвездий в Книге Иова (XXXVIII. 31, 32), особенно из Дурака (кесиль, Орион), привязанного к небесам.^[41] Разве это не подлинные мифы кочевников, созданные путем созерцания созвездий и их отношений друг к другу?

В заключение я должен заметить, что во многих отрывках, особенно в последующих главах, было бы желательно более полное цитирование литературного аппарата. Недостаток этого следует приписать отчасти своеобразному оформлению книги, а отчасти недостатку помощи со стороны библиотек для экзегетического отдела в моем доме.

МИФОЛОГИЯ У ЕВРЕЕВ.

ГЛАВА I. О ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ.

§ 1. В самой основе исследований, которым посвящена эта книга, мы сталкиваемся с широко распространенным предположением, что в отношении мифологии народы могут быть разделены на два класса: мифологические и немифологические, или, другими словами, те, кто обладает природным даром создавать мифы, и те, чьих интеллектуальных способностей никогда не хватало для достижения этой цели. Поэтому желательно четко изложить нашу позицию в отношении этого предположения, прежде чем мы перейдем к собственно предмету наших исследований.

Миф является результатом чисто психологической операции и, наряду с языком, является древнейшим актом человеческого разума. Это было убедительно показано современной школой мифологов, которые также являются психологами. Таким образом, предполагая, что вряд ли может быть подвергнуто сомнению, что одни и те же психологические законы управляют интеллектуальной деятельностью человечества без различия расы, мы не можем *априори* предполагать, что способность к формированию мифов может быть дана или не дана в соответствии с этнологическими категориями. Поскольку существует только одна физиология, и каждая раса человечества под влиянием определенных условий вырабатывает одни и те же физиологические функции в соответствии с физиологическими законами, то же самое происходит и с психологическими функциями, получающими стимул, необходимый для их выработки. И этот стимул действует на человечество повсюду одинаково. Ибо ясно доказано, что Миф повествует о действиях природы и является способом выражения восприятия этих действий и явлений человеком на самой ранней стадии его интеллектуальной жизни. Они составляют сущность Мифа. Следовательно, везде, где они действуют как привлекательные для юного человеческого разума, присутствуют внешние условия возникновения мифологии. Поэтому, как мне кажется, не без основания один психолог недавно говорил об "Универсальном присутствии и единообразии" мифов.^[42] Несомненно, направление мифа будет меняться в зависимости от отношения природных явлений к человечеству; миф примет одно направление, где человек приветствует солнце как дружественную стихию, и другое, где солнце встречает его как враждебную силу; и в регионе без дождей дождь не может играть в мифологии ту же роль, которую он играет в дождливых частях земли. Манеры и обычаи людей также должны оказывать модифицирующее влияние на предмет и направление развития Мифа. Поскольку в ходе наших дальнейших расспросов мы еще вернемся к этому пункту, я приведу здесь только один пример последнего. Хорошо известно, что в арийской мифологии "доевание коров" является часто повторяющимся выражением, обозначающим сияние солнца или, как некоторые говорят, дождь. В племенах, которые не доят своих коров, как некоторые негритянские народы,^[43] или у американских аборигенов это мифическое выражение, конечно, не может возникнуть.

§ 2. Существуют две точки зрения, согласно которым определенным слоям человеческого рода было отказано в способности к мифологии: с одной стороны, *лингвистическая*, с другой — *этнологическая*. Что касается первого, мы должны особо упомянуть Блика, выдающегося исследователя южноафриканских языков, который во введении к своей работе об истории

Рейнарда-Лиса в Южной Африке, замечает, что мифологический гений присущ народам, в языках которых находит выражение различие рода в существительных, тогда как те, в языках которых нет формального различия рода в существительных, не имеют собственной мифологии, но их религия стоит на той первоначальной стадии, которая является отправной точкой всех человеческих религий, а именно на культе их предков.^[44] Очевидно, что это ученое лингвистическое разграничение влечет за собой смешение Мифа и Религии, которое, как мы обнаружим в ходе наших последующих исследований, несостоятельно. В настоящее время мы не будем обращать внимания на этот момент и обратимся только к мифологии финно-угорских народов — народов, языки которых не указывают на какое-либо различие рода в их существительных. Или можно сказать, что суть эпоса о Калевале не является собственно мифологией? Несомненно, у народов, чей разум никогда не развивал категорию грамматического рода в своих языках, миф примет такое направление, которое придаст сексуальной идее, столь очаровательной черте арийской мифологии, гораздо меньшую значимость. Ибо способ зачатия, который передается различием "умри Сын" и "дер Монд", или "ик соль" и "хек луна", не может возникнуть там, где это различие не проводится. Но персонажи мифологии различаются не только по полу и генеалогии, но и по действию; они заняты, они сражаются и убивают, и история этих действий и схваток совершенно независима от гендерной идеи в языке. Следовательно, истории оних, которые мы называем мифами, могут существовать даже там, где гений языка выступает против различия полов.

§ 3. Вторая точка зрения, с которой некоторые отрицают способность и склонность части человеческой расы создавать мифы, является *этнологической*. Либо семиты в целом, либо евреи в особенности пали жертвой этой точки зрения. Исключение семитов из сферы мифологии самым решительным образом провозглашено гениальным членом Французской академии Эрнестом Ренаном в словах: "Семиты без предрассудков в мифологии".^[45] Это произвольное утверждение выводится из схемы расовой психологии, изобретенной самим Ренаном, которая на первый взгляд кажется настолько естественной и звучит настолько правдоподобно, когда описывается со всей элегантностью стиля, которым он владеет, что оно стало неоспоримой научной догмой для значительной части профессионального мира — ибо даже на территории науки иногда господствуют простые догмы — и рассматривается образованными людьми, специально не занимающимися этим исследованием, как действительная аксиома при рассмотрении расовых особенностей.^[46] В основе этой схемы лежит идея о том, что в своих взглядах на мир арийцы исходят из множественности, семиты — из единства; и не только в своей концепции мира, но также в политике и искусстве. Таким образом, на интеллектуальной почве первые создают мифологию, политеизм, науку, что возможно только через дискурсивное наблюдение природных явлений; вторые создают монотеизм ("пустыня монотеистична", — говорит Ренан) и, следовательно, не имеют ни мифологии, ни науки. 'Если трудно,' справедливо замечает Уэйтц, 'оценить способности отдельных хорошо известных нам индивидуумов, то гораздо более сомнительной задачей является оценка интеллектуальных дарований целых наций и рас. Кажется едва ли возможным найти доступные стандарты для этой цели, и, следовательно, суждение почти всегда оказывается в значительной степени основанным на личных впечатлениях. Различные нации в разное время находятся на очень разных стадиях развития, и если только фактические показатели позволяют с уверенностью судить о мере существующих способностей, то сама эта мера, по-видимому, не остается неизменной у одной и той же нации с течением времени, а варьируется в очень широких пределах, особенно если мы во всех случаях предполагаем, что состояние первоначальной

дикости предшествовало цивилизации".^[47] Фактически, слова этого осторожного психолога превосходно применимы к схеме расовой психологии Ренана; ибо история - это как раз то, что эта схема игнорирует. Он не замечает, что политеизм и монотеизм - это две стадии развития в истории религиозной мысли, и что последняя не возникает спонтанно,^[48] без предшествования первой стадии, и что самому политеизму предшествует предварительная стадия мифологического взгляда на мир, который сам по себе еще не является религией, но подготавливает путь к новой стадии. расцвет религии.

Чтобы составить некоторое представление о произвольности схем, основанных на некоторых универсальных характеристиках, нам нужно всего лишь бегло просмотреть литературу, появившуюся сразу после того, как было произнесено изречение Ренана, либо для того, чтобы опровергнуть его, либо для дальнейшей разработки его гипотезы — постоянное множество диссертаций, отстаивающих ту или иную сторону.^[49] Читая их, мы ясно видим, насколько бесполезны такие хитроумные фантазии, которые позволяют одним росчерком пера охватить область, географически занимающую более половины обитаемого мира и хронологически простирающуюся с древнейших времен до самого недавнего времени. Ибо даже противники Ренана впали в его радикальную ошибку: они взяли односторонние схемы и характеристики, только *отличные* от ренановских. Насколько пассивны и эластичны эти схемы, будет показано на важном примере, который убедит нас в том, что выводы, сделанные на основе этнологических характеристик, никогда не бывают чем-то большим, чем произвольная ловкость рук, которой любой исследователь может манипулировать в своих собственных целях. С этой целью мы разместим рядом выводы, которые Ренан сделал для своей гипотезы, и выводы талантливого немца, которые также, по существу, берут за основу Ренана как правильную отправную точку. Мы говорим о Ланге, который также исходит из принципа, что семиты воспринимают природные явления в сочетании, а арийцы - во множестве, и что поэтому первые естественным образом склоняются к монотеизму, а вторые - к политеизму. Но давайте посмотрим, к каким извилинам и выводам приводит эта догма с обеих сторон. We hear Renan say: 'Or la conception de la multiplicité dans l'univers, c'est le polythéisme chez les peuples enfants; c'est la science chez les peuples arrivés à l'âge mûr.'^[50] Совершенно обратное утверждает немецкий историк материализма, который говорит: 'Когда язычник повсюду видит богов и привык рассматривать каждое отдельное действие природы как область особого демонического действия, он тысячекратно усложняет материалистическое объяснение, подобно должностям в Божественном доме.... Но монотеизм здесь находится в совершенно ином отношении к науке.' 'Если единому Богу приписывается единообразный способ работы в больших масштабах, то взаимная связь вещей в их происхождении и действии становится не только возможным, но даже необходимым следствием такого предположения. Ибо, если бы я увидел тысячу и еще раз тысячу колес в движении и поверил, что все они приводятся в движение одним агентом, тогда я должен был бы заключить, что это был механизм, движение мельчайшей части которого абсолютно определялось планом целого'.^[51] "Тот факт, что ислам - это религия, в которой прогресс в изучении природы полностью определяется планом целого". , который мы относим к монотеистическому принципу, проявляется наиболее ясно, связан с особыми талантами арабов ... но также, несомненно, с тем обстоятельством, что монотеизм Мухаммеда был самым суровым из всех".^[52] Огюст Конт также делает те же выводы из тенденции монотеизма развивать научную концепцию мира и делает монотеизм и научный методы лечения оказывают взаимное влияние друг на друга.^[53] Какого из этих противоположных выводов из одних и тех же посылок мы должны придерживаться? "Что правильно?" - спросит

каждый образованный человек и немедленно сделает вывод о неадекватности таких общих характеристик и о том, что тем самым открывается широкий простор для произвола и ошибок в случае, если будет предпринята попытка построить на их основе историю цивилизации или этнологию.

Итак, это именно то основание, на котором основывается предположение Ренана об отсутствии мифологии у семитов — предположение, которое никоим образом нельзя допустить, во-первых, потому, что оно неисторично; и, во-вторых, потому, что из него с необходимостью следовало бы, что расовые различия дифференцируют психологические основы интеллектуальной деятельности. "Семиты не могут создать миф" - это утверждение, возможность которого могла бы быть допущена только в том случае, если бы такое утверждение, как "Та или иная раса не обладает способностью к перевариванию пищи или размножению", можно было рассматривать иначе, чем как *априорную* абсурдность. Но еще более примечательно, что Ренан, несмотря на свою убежденность в "единообразном психологическом строении человеческой расы", в которой он находит оправдание общей истории о Всемирном потопе, возникающем повсюду, без заимствований,^[54] и хотя он находит пробелы в хронологии допотопного периода библейской истории заполненными, "номинальная стоимость" "древние герои и люди божественного происхождения, возвращающиеся к истории семитских народов",^[55] все еще говорится о возможности, даже о необходимости, того, что семитская раса должна быть лишена мифов.

Гипотезе Ренана вскоре после ее публикации пришлось столкнуться со многими тяжелыми сражениями. Богословы были очень довольны тем, что было сказано о монотеистической тенденции семитизма, но сочли богохульством со стороны Ренана находить в монотеизме *минимум религии*, а в политеизме - более высокую и цивилизованную стадию религии. А филологи, историки и философы взялись за фундамент учения Ренана. Стейнтал подвергает введенное Ренаном понятие монотеистического *инстинкта* острой психологической критике. Макс Мюллер делает то же самое и указывает на историю евреев и других семитов, чтобы свести мечты о семитском монотеизме к нулю. Абрахам Гейгер и Саломон Мунк (преемник Ренана на посту *Коллеж де Франс*) хотят ограничить еврейскую нацию утверждением семитского монотеизма. Тем не менее, то, что говорится о мифологии, не вызывает особых возражений ни у одного из этих критиков (за исключением Стейнтала). Действительно, один из пионеров современной сравнительной мифологии, борясь с монотеистическим инстинктом, занимает позицию по мифологическому вопросу, не очень далекую от позиции Ренана: "Что характерно для арийской расы, так это их мифологическая фразеология, дополняющая их политеизм; что характерно для семитской расы, так это их вера в национального бога — в бога, избранного его народом, как его народ был избран им самим".^[56]

Мифологическая наука в наши дни перестала придерживаться расовых различий в отношении формирования мифов. По крайней мере, так оно действовало по отношению к тому классу наций, который, хотя и не представлял ни одной расы или нескольких тесно связанных рас, был (в силу обстоятельств) назван *туранцами* — чисто негативное обозначение, которое лишь утверждает, что его представители не являются ни семитами, ни арийцами. Сам Макс Мюллер желает, чтобы туранская мифология исследовалась тем же методом, который используется в "Арийце"; и его не потрясает результат, демонстрирующий поразительную идентичность арийских и туранских мифов. Его не поколебало даже соображение о психологической силе, которая должна быть принята во внимание в первую очередь при критике и оценке мифов. "Если

люди не могут заставить себя поверить в солнечные и небесные мифы индусов и греков, - говорит этот ведущий исследователь, - пусть они изучат фольклор *семитских* и туранских рас. Я знаю, что некоторые из наших наиболее выдающихся ученых возражают против сравнения арийских мифов с неарийскими, как и против любых попыток объяснить особенности санскритского или греческого языка ссылкой на финский или баскский. В каком-то смысле это возражение вполне обосновано, поскольку ничто не создало бы большей путаницы, чем игнорирование генеалогического принципа как единственно надежного в научной классификации языков, мифов и даже обычаев. Сначала мы должны классифицировать наши мифы и легенды, как мы классифицируем наши языки и диалекты.... Но сравнительное изучение языков и мифов представляет не только филологический, но и философский интерес, и, в особенности, психологический, и хотя даже в этом более общем исследовании человечества языковые и расовые границы никогда не должны исчезать, все же нельзя больше позволять им сужать или перекрывать наш обзор".^[57] Таким образом, Мюллер также придает особое значение психологической точке зрения и, что бы он ни признавал в отношении расовых различий, по-прежнему принимает как должное универсальность формирования мифов как психологический постулат. Однако он демонстрирует применение своего принципа к туранскому языку только на конкретных примерах. Семитский, который, как мы видели выше, не может быть исключен в связи с универсальностью формирования мифов, вообще исключен. Однако Мюллер, по-видимому, в отношении семитов вышел за рамки позиции, которой он придерживался в 1860 году, когда писал свое эссе "Семитский монотеизм".^[58] Продвигаясь по стопам мастера, недавний американский мифолог Джон Фiske ввел туранцев в область сравнительной мифологии и разработал часть американских историй, собранных Бринтоном,^[59] согласно законам нового метода,^[60] в то время как немец Ширрен, а также Герланд, менее полно, уже подвергли подобной обработке полинезийские мифы.^[61]

Это обстоятельство, что истории так называемого туранского человечества поддаются сравнительному методу исследования так же легко, как легендарные сокровища арийских народов, является доказательством того, насколько общи всему человечеству мифологические способности, насколько ошибочно следовать этнологическим категориям и приписывать их одной расе и отрицать другой; и с другой стороны, что предмет, восприятие которого составляет основу древнейшей мифологии, везде один и тот же — явления природы и борьба чередующихся элементов. Ибо очень многие и разнообразные расы, неспособные пока к лингвистической классификации, наделенные самым разнообразным физическим телосложением, населяющие самые разные климаты от самых северных до самых отдаленных южных широт и говорящие на самых несовместимых языках, нашли убежище в огромном безграничном доме туранизма, пока для них не будут найдены законные родители. Таким образом, туранизм является лучшим тестом спорной универсальности мифологической способности. Таким образом, нет убедительной причины, по которой ради благозвучных, но бессмысленных различий мы должны вводить семитов в историю как бы с потерей носа и интерпретировать историю интеллектуального развития этой расы по принципу, который, по сути, провозглашает, что семиты не были рождены младенцами и никогда не видели солнечного света, пока не стали мужчинами или даже стариками.

§ 4. Подобные размышления, возможно, побудили французского ассириолога Франсуа Ленормана совсем недавно заявить, что мифология присуща и семитской расе; хотя при этом он вообще не упоминает евреев.^[62] Ибо, несмотря на заманчивую мифологическую тематику, заложенную в литературе ее традиций, еврейский народ всегда был пасынком мифологических

исследований и все еще ждет исследователя, который воздаст ему должное в полной мере. Легко понять, что ошибочный религиозный интерес, который отождествлял себя с библейской литературой и предостерегал от мифологических изысканий энергичным *Noli me tangere*, возможно, заостренный дозой канонического или неканонического отлучения от церкви, блокировал продвижение исследования по этому пути. Я называю это *ошибочным* интересом, потому что результаты науки продвигают истинные интересы религии, а не ставят их под угрозу. Не обращая внимания на людей такого масштаба, как Норк и несколько других низших учеников школы Крейцера, мы можем утверждать, что, за исключением нескольких эссе, даже самые свободные и серьезные толкователи Библии рассматривали и продолжают рассматривать библейские книги только как литературные произведения, выявляющие ценные результаты относительно времени и тенденций первоначального составления и последующего редактирования нескольких частей Канона. Но о происхождении и значении самих личностей, фигурирующих в библейских историях, умалчивают даже самые свободные толкователи, как будто евреи были совершенно обособленным народом, которого нельзя измерять мерками истории и психологии.

Даже те, кто желает знать что-либо о семитских мифах в целом, сопротивляются предположению о древнееврейских мифах. Никто не определил свою позицию по этому вопросу так недвусмысленно, как барон Бунзен, который так много и так глубоко размышлял о религиозных вопросах. Поистине удивительно, что этот бессмертный человек, оказавший столь стимулирующее влияние на исследования своего молодого друга Макса Мюллера и с "особым удовольствием" воспринявший его новаторское эссе "Сравнительная мифология" о "чистой популярной поэзии чувства природы", проявил столь слабое понимание целей нового направления, приданного Мюллером мифологическим исследованиям. Следовательно, его взгляд на связь массы арийской мифологии очень запутан. Об этом особенно следует сожалеть, потому что вытеснение истинной точки зрения мифическими спекуляциями и постоянные уступки Крейцеру и Шеллингу помешали ему сделать постоянно полезным философский труд, затраченный на понимание египетской теологии. Бунзен не отделял Религию от мифов, и, следовательно, он видит то, что он называет Сознанием Бога, в генеалогизированной и систематизированной мифологии. Поэтому неудивительно, что в отношении еврейских мифов он продвинулся не дальше своих предшественников. Он говорит о "духе еврейского народа, исторически насквозь проникнутом отращиванием к мифологии", ^[63] и концентрирует свои мысли на этой теме в шестом, седьмом и восьмом тезисах, в которых он демонстрирует связь египетской мифологии с азиатской. Согласно им, 'в Библии нет мифологии; это великое, важное и удачное самоотречение иудаизма - не обладать ею'. Как будто миф, который сам Банзен назвал "чистой популярной поэзией о чувстве к природе", был мерзостью, осквернением человеческого разума, добровольно совершаемым греховным действием, в котором Избранные могут себе *отказать*! С другой стороны, "национальное чувство, отраженное в Аврааме, Моисее и первобытной истории в целом от Сотворения Мира до Всемирного Потопа, и его выражение уходят корнями в мифологическую жизнь Востока в древнейшие времена", и "в течение длительного периода от Иосифа до Моисея жизнь и действия этого величайшего и наиболее влиятельного из всех людей первой эпохи [Авраама] и история его сына и внука были переплетены со многими древними традициями из мифологии тех племен, из дикой природной жизни которых были вырваны евреи, к их собственному благу и к их собственному счастью". ради всего человечества и ради высших целей". ^[64] Согласно этому, существуют мифы,

принадлежащие евреям, но не еврейские мифы — только заимствованные, полученные из "Первобытной Азии".

Я довольно подробно изложил позицию Бунзена, потому что, несмотря на все его передовые идеи о сущности и значении мифологии, он по сей день доминирует в умах тех, кто, признавая возможность семитской мифологии, ополчается против существования еврейских мифов.

§ 5. Тем не менее, я надеюсь, из вышесказанного ясно, что еврейская мифология *априори* возможна. Следующие главы дадут возможность доказать, в чем состоит это существование. Тогда окажется, что еврейские мифы, неизбежно обязанные своим существованием той же психологической операции, что и арийские или так называемые туранские, должны, следовательно, иметь то же первоначальное значение, что и эти. Следовательно, фигуры древнееврейской мифологии обозначают те самые природные явления, названия которых лежат перед нами в названиях этих фигур. Эти названия, однако, *не являются символическими*,^[65] но являются устаревшими наименованиями природных явлений, обозначаемых ими, так же как слова "Солнце", "Луна", "Дождь" и др. Это должно быть четко провозглашено, поскольку некоторые, неправильно понимающие современный метод мифологии, извращают его ложным и устаревшим образом, вводя символику.

Мы также должны остерегаться смешения первоначального Мифа с Религией или, что еще хуже, с Сознанием Бога. Эта путаница является источником большинства ошибочных оценок и представлений о мифологии, которые даже новейшие методы исследования мифов не смогли полностью устранить. Самая ранняя активность человеческого интеллекта может воздействовать только на то, что непосредственно поддается восприятию органов чувств, и на то, что благодаря своей частоте и регулярности возвращения наиболее легко побуждает людей к речи. Такими вещами являются повседневные природные явления, смена света и тьмы, дождя и солнечного света, и все, что сопровождает эти изменения. То, что первобытный человек говорил об этих вещах, является Мифом. Психологически невозможно, чтобы самой ранней деятельностью человеческого разума было что-то иное, кроме этого. Мы не можем говорить о сознании Бога, *osensus numinis*, существовавшем в самый ранний мифологический период. Только позже, когда какой-то процесс в истории языка придаст древним мифам новое направление, они превратятся либо в Историю, либо в Религию. Последнее всегда возникает из материалов Мифологии, а затем обнаруживает, что его историческая задача состоит в том, чтобы подняться к независимости. Затем, в то время как мифология, из которой она возникла, становится все менее и менее понятной, а следовательно, и все менее и менее выразительной, религия должна в ходе своего развития разорвать свою связь с мифологией и соединиться с научным сознанием, которое теперь занимает место мифологического.

Как мифология становится Религией, наиболее ясно показывает *дуализм*. Ничто не может быть менее правильным, чем вера в то, что дуалистическая система религии с самого своего возникновения имела этический смысл. Это, а также ограничение дуализма Ираном и Вавилоном,^[66] опровергается частым распространением дуалистической концепции мира у самых разных диких народов.^[67] Этическое значение дуализма явно вторично; это форма развития главной темы всей мифологии, отношения света к тьме, присущая более высокой ступени культуры. Многие мифологические фантазии, и особенно путешествие Солнца на корабле в нижний мир, стали религиозными эсхатологическими идеями, когда сам мифический смысл был утерян из сознания, и породили новые идеи о жизни в нижнем мире, воскресении,

восхождении на небеса и т.д.; Впервые это было установлено в связи с древнеегипетской мифологией.^[68] Таким образом, дуализм в том виде, в каком он предстает в Иране, также является мифом, имеющим этический смысл. Лучше всего это видно из фактов, что северные алгонкины, у которых дуализм является почти таким же неизменным принципом, как в Иране, называют принципы добра и зла соответственно Солнцем и Луной, и что у гуронов принцип Зла является праматерью Добра:^[69] Ночь - мать или праматьер, или, в общем, прародительница Добра. тот самый День. Здесь религиозный дуализм не совсем утратил характер своего происхождения в мифологии. С другой стороны, иранская система в очень ранний период (период Авесты) возвела дуализм в область чистой морали, и все же позже (эпический период) сформировала из первоначального мифа локализованную историю войны Зохака против Феридуна.^[70]

То, что дуализм как религиозная концепция является дальнейшим развитием мифа, а не изначально вызван моральной проблемой борьбы добра со злом, становится очевидным также из рассмотрения особой формы дуалистической религии, которую мы находим у многих семитских народов. Здесь мы часто встречаем божество, считающееся мужским, у которого есть соответствующая женщина, представляющая, так сказать, обратную сторону одной и той же природной силы, а затем две силы объединяются, чтобы произвести природное явление. Так, например, Солнце и Земля, Ваал и Милитта, факторы продолжения рода. Это также дуалистическая тенденция, в которой, однако, два божества не представлены как взаимно враждебные. Мы вправе включить это явление в главу о дуализме, потому что два таких божества в ходе истории часто соединяются в одно.^[71] Теперь эту сторону дуалистической религии можно проследить только до мифологии как ее источника и отправной точки. Еврейский миф об Иуде и Фамари, который мы рассмотрим далее (глава V., § 14), демонстрирует мифический прототип таких дуалистических взглядов на религию.

ГЛАВА II. *ИСТОЧНИКИ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ.*

§ 1. Если теперь установлено, что мы вправе говорить о древнееврейской мифологии в том же смысле, что и о мифологиях индийцев, эллинов, германцев и т. Д., Тогда естественно возникает вопрос, можем ли мы напасть на след тех форм выражения и тех фигур, которые обычно составляют элементы древнееврейского мифа; и могут ли эти элементы, когда они найдены, быть распознаны как элементы мифов, т. е. Являются ли они выражениями и историями, в которых древний еврей, стоящий на мифотворческой стадии своего интеллектуального развития, говорил о действиях и изменениях Природы? То, что абстрактно он был столь же способен, как и ариец, на той же стадии развития говорящих мифов, мы признали, предположив *универсальность* формирования мифов; а в чем именно состоят эти выражения и каковы мифические образы, которые он создал, будет показано в следующей главе.

В этой главе наша задача будет ограничена открытием источников, которые мы должны оценить методом сравнительной мифологии, чтобы различить различные выражения и фигуры еврейского мифа. Итак, как побуждение к формированию мифов, так и ход развития, через который они проходят, прежде чем быть записанными в литературную эпоху, а затем застыть и больше не претерпевать изменений, основаны на психологических операциях, законы которых не регулируются категориями расы и этнологии. Следовательно, очевидно, что для понимания еврейских мифов мы должны обратиться к тому же самому классу источников, которые мифолог находит плодотворными на арийской территории. К счастью, такие источники открыты для нас и на иврите. В них, действительно, меньше обилия, чем в арийской мифологии, но все же их достаточно, чтобы дать нам представление о том, что думал и чувствовал древнееврей на мифической сцене, и как он находил выражение этим мыслям и чувствам в языке. Это правда, это исследование нельзя отделить от другого, тесно связанного с ним, — какой метод мы должны использовать, чтобы добраться до зародыша мифа, скрытого в этих источниках. Но пока мы все же должны отложить этот второй вопрос и довольствоваться поиском источников мифической материи. Однако не всегда будет возможно избежать указания метода; именно так обстоит дело сейчас с первым из источников, которые мы должны привести.

§ 2. а.) Далее нам придется снова вернуться к вопросу о том, какие факторы в умах еврейского народа породили концепцию тех *Патриархов*, судьбы которых составляют наиболее выдающуюся часть их национальной исторической литературы? Тогда станет ясно, что этот патриархальный характер представляет собой лишь более поздний исторический пласт мифологического развития, порожденный теми же самыми факторами. Первоначально имена Патриархов и деяния, о которых рассказывается, не означали ничего исторического, а лишь нечто из области Природы. Имена — это обозначения физических явлений, а действия — это действия Природы. Ибо, несомненно, мы должны с самого начала прийти к ясному пониманию вопроса, каково происхождение таких людей, как Аврам, Сарра, Иаков и остальных, которые заполняют еврейскую патриархальную историю? откуда, как и по какому психологическому закону они вошли в сознание первобытных евреев? Поверхностное предположение о том, что эти люди и действия, с которыми они связаны, являются всего лишь *вымыслом* with no external foundation, is so cheap and meaningless a way of getting over the difficulties which their existence in poetry presents to the investigator, that, так же невозможно принять его, как и допустить противоположное столь же произвольное мнение, которое делает их историческими в том же смысле, что Гете или Фридрих Великий. Конечно, они вымышлены, если под этим мы подразумеваем, что никакие исторические личности не соответствуют им как человеческим индивидуальностям; но ни в коем случае не в том смысле, что их происхождение, или, скорее, представление о них, не имеет иного основания, кроме фантазии поэта или писателя. В этом смысле им соответствуют реальные реалии — события и операции Природы, которые являются основными источниками мифического языка. И немыслимо, чтобы древнейшие высказывания человеческого разума исходили из чего-либо другого, кроме как из ощущений, которые действия Природы пробудили в их груди. Как только они осознали это, появился повод для мифов; и мифы показывают, как они полностью осознали действия Природы.

Таким образом, патриархальные истории являются важным источником для изучения мифов. Если мы будем разбирать слой за слоем то, что сформировалось под воздействием психологических и исторических факторов над примитивной формой мифа, и в конце концов вернемся к стадии, на которой многие мифические наименования из-за неиспользования

разнообразных синонимичных терминов были индивидуализированы и персонифицированы, тогда легко будет извлечь примитивный зародыш, исходные мифические элементы, из скорлупы, в которую они были заключены. Следовательно, представляется, что наиболее плодотворным полем для мифологических исследований на территории Иврита является Книга Бытия, большая часть которой объединяет истории, которые еврейский народ связывал с именами Патриархов.

§ 3. б.) Патриархальные легенды в той полноте и художественной отделке, какие сохранили для нас остатки древнееврейской литературы, являются отличительной чертой этой литературы. Другим народам не удалось преобразовать свои мифы в такое количество сообщений о своих прародителях. Какие скудные сведения эллины дают о своих национальных предках по сравнению с этой богатой и разнообразной патриархальной историей! Здесь проявилась особая особенность исторического развития еврейского народа, выдвинувшая *национальную* идею на передний план и оказавшая свое влияние в этом направлении на трансформацию первобытного мифологического материала.^[72] Но вместо этого другие народы, к которым следует отнести наш вышеупомянутый пример, богато одаренных эллинов, предпочли превратить персонажей своих мифов в Богов и богорожденных Героев.

Фигуры Богов, возникшие на основе древнееврейских мифов, очень рано отошли на задний план. Отчасти это было ханаанское влияние, которому еврейский народ очень рано поддался, и отчасти прогрессирующая монотеистическая тенденция, которая не позволяла ни одной теологии, последовательно развившейся на основе мифологии, сохранять себя в течение сколь-либо длительного времени. Однако в памяти евреев нет недостатка в Героях. В этом регионе, как и в других местах, Герои изначально имели другое значение и принадлежали мифологии; и их героический характер, как на иврите, так и в арийской сфере, вторичен, порожден психологическим и лингвистическим процессом, который заставил естественное значение мифологических фигур исчезнуть из сознания.

Теперь, хотя эти Герои изначально являются гигантскими личностями, не привязанными ни к определенному месту, ни ко времени, все же они постепенно уплотняются в личности и рассматриваются как все более конкретные. То, что рассказывается о них, отбрасывает свою общность и неопределенность. Они воспринимаются как принадлежащие определенным местам, где совершались их героические поступки — другими словами, легенды о героях локализованы. Их деятельность привязана к определенному времени, они вставлены в хронологические рамки, в которых они занимают определенное положение по отношению ко времени. Что может быть более естественным для локализации деятельности Героев, чем представить их живущими в тех же географических районах, что и те, кто о них рассказывает? Локализация героических легенд всегда ставится на службу патриотическому чувству. Геракл и Тесей - *греческие* патриоты, героические благодетели греческого народа. На определение времени, когда они жили, повлияло главным образом естественное для каждой цивилизованной нации стремление составить ясную, всеобъемлющую и непрерывную картину своей собственной истории. Но подлинно историческая память, как правило, не уходит достаточно далеко в прошлое, чтобы с должной полнотой объяснить все прошлые деяния нации. Исторические истоки народа теряются в тумане неопределенности. Что может быть проще, чем заполнить этот неясный период истории рассказом о деяниях Героев? Да ведь человеческий темперамент в его пессимистическом настроении всегда склонен представлять себе самую древнюю эпоху, населенную людьми гигантских пропорций как тела, так и ума, по

сравнению с которыми нынешнее ослабленное поколение - просто тень. Таким образом, мы находим истории Героев всегда во главе национальной истории. История греческого народа начинается с его героической эпохи; и неясный период еврейской истории между первым вступлением в Ханаан и созданием монархии, так называемое время Судей, также является рамкой, в которой должны храниться еврейские героические легенды. Истории о древнееврейских героях группируются вокруг истории этого периода. Соответственно, вторым важным источником знаний о материалах древнееврейской мифологии является цикл историй, который можно найти в канонической Книге Судей. Это сокровищница мифологии, сокровища которой профессор Стейнтал с такой критической остротой выявил в своей диссертации об истории Самсона,^[73] которая открывает совершенно новую почву. Здесь впервые

со временем метод и результаты современной науки о мифологии были независимо применены к области древнееврейской древности. Следует назвать счастливой случайностью то, что мифический характер древнееврейских героев мог быть доказан таким убедительным примером, как Шимшон (Самсон); ибо даже самый дикий скептицизм не может сомневаться в том, что это имя эквивалентно шемешу, "солнцу", и что этот факт дает нам неоспоримое право поддерживать *солнечное* значение героя и видеть в его битвах борьбу Солнца с тьмой и бурями.

§ 4. с.) Но ветхозаветные истории не перестают быть источником для мифологических исследований именно там, где традиции Книги Бытия и Книги Судей сменяются действительно историческими рассказами. Ибо общепризнанным фактом является то, что, как только мифы утрачивают свое первоначальное значение из-за персонификации их фигур, мифические характеристики не ограничиваются их собственной областью, но часто действительно присоединяются к историческим личностям и историческим действиям. Александр Македонский, например, - явление, исторический характер которого не смогла поколебать самая смелая критика. И все же даже история деяний и судьбы Александра была вынуждена нести в себе некоторые черты Солнечного мифа, черты, которые изначально были присущи герою-Солнцу, особенно путешествие в царство тьмы.^[74] Соответственно, не каждое явление, в традиционных характеристиках которого мы обнаруживаем солнечные черты, является мифическим, хотя, строго говоря, его вряд ли можно отнести к истории (как, например, Вильгельма Телля). В высшей степени ошибочно говорить, как это часто делается, о мифе и истории как о двух противоположностях, которые исключают любую третью возможность.

Однако есть два момента, на которые нам следует обратить внимание при рассмотрении связи мифических элементов с историческими явлениями. Во-первых, обычно, как мы только что упомянули, мы находим ту или иную мифическую характеристику, связанную с историческими явлениями, как мы можем наблюдать (если придерживаться специфически еврейской основы) в изображении характера Давида или Илии (см. Главу V. § 8). Проживание евреев в Египте и их исход оттуда под руководством и подготовкой энтузиаста свободы своего племени образуют ряд строго исторических фактов, которые находят подтверждение даже в документах древнего Египта. Но традиционное повествование об этих событиях, выработанное еврейским народом, невольно ассоциировалось с характеристиками того Солнечного мифа, который формирует древнейшую умственную деятельность человечества в целом. Так, например, ночной переход через море следует сравнить с мифом о заходящем солнце, которое всю ночь плывет по морю, а утром снова встает на противоположной стороне. Аналогичным образом, мы находим, что к картине жизни Моисея, которую библейское повествование представляет с теократической окраской, приложены солнечные характеристики, более конкретно, черты мифа о Прометее.

Это было ясно продемонстрировано Стейнталем в его прекрасном трактате об истории Прометея, на который я здесь только ссылаюсь, не воспроизводя его содержания.^[75] Во—вторых, мы должны учитывать обратную связь - что исторические факты, имена агентов которых не сохранились в массовом сознании, могут быть связаны с мифическими именами. Мы можем вернуться ко временам Судей, чтобы привести пример этого. Очевидно, что это реальная история, которую мы читаем об ожесточенных боях, которые вели евреи в ту эпоху против филистимлян и других племен Ханаана. Память об этих состязаниях, в отсутствие исторических названий, поддерживалась мифическими наименованиями, которые после индивидуализации мифических персонажей приобрели значение личных имен. В первом случае носителями имен являются исторические личности, а особенности истории принадлежат мифологии; во втором история связана с мифическими именами. Соответственно, в обоих направлениях критически рассматриваемая древнееврейская история является источником для мифологического исследования.

§ 5. г.) Одним из наиболее надежных, но в то же время наиболее опасных источников изучения иврита, как и арийской мифологии, является сам *язык* и, прежде всего, названия, с которыми связан миф. Эти наименования, которые в процессе трансформации первоначального значения мифа стали личными именами, являются апеллятивами в их собственном первоначальном смысле; и мы должны найти апеллятивное значение, чтобы установить мифологический характер. В этом исследовании лучше всего следовать методу, использование которого в арийской мифологии принесло такие блестящие результаты. Во многих наименованиях значение апеллятива можно найти без особых трудностей, поскольку оно объяснимо из самого языка, в нашем случае из известных сокровищ древнееврейского языка. В других случаях известный материал еврейского языка отказывается от его помощи, и тогда мы должны прибегнуть к осторожному использованию группы родственных языков, то есть семитской основы. В этой связи мы никогда не должны упускать из виду тот факт, что сокровищница еврейских слов, содержащаяся в книгах Ветхого Завета, даже приблизительно не охватывает богатства древнееврейского словаря, о котором мы можем судить по этой части. В именах собственных сохранилось много древних лингвистических свойств, которые больше нигде не встречаются. Следовательно, открытие апеллятивного значения мифологических имен собственных оказывает важную услугу мифологическому исследованию, находя ощутимую отправную точку для определения мифического значения рассматриваемого корневого слова. Но это делает больше: это также заполняет пробелы в лексике иврита и спасает многие старые составные части этого важного языка, которые в противном случае остались бы совершенно неизвестными.

Приведу пример, который прояснит это и покажет, что лингвистические исследования и мифология играют равную роль в обучении, которое можно извлечь из таких исследований.

Мы часто встречаемся в иврите с глаголом *hishkîm*, обозначающим 'выполнять какое-либо занятие ранним утром' (само занятие определяется зависимым глаголом), *חִשְׁקִים*. Оно представляет собой так называемую *основу хипхиль*, которая обычно имеет значение факта, но нередко используется для выражения вступления в определенное время или место, совершения действия в определенных условиях времени или места. В этом случае хипхильский глагол всегда происходит от существительного, которое описывает это место или время. Здесь условия времени волнуют нас больше всего. Мы говорим, например, *he' erîbh* в значении "входить вечером", "делать что-либо вечером"; например, "филистимлянин приближался *утром*

и вечером", hashkêm we-ha' arêbh (I Цар. XVII. 16). Последнее слово происходит от существительного 'erebh, 'вечер'. От слова шахар, которое обозначает "рассвет", образовано на поздней стадии языка хишчир, "делать что-то в это время"; и эта хифильская форма шахар может затем появиться рядом с формой изerebh точно так же, как хишким в более раннюю эпоху.^[76] Теперь, конечно, у этого глагола hishkîm должно быть существительное в качестве основы, которое обозначало бы 'утро'. Но в известном еврейском тезаурусе ничего подобного не найдено, поскольку именная форма, принадлежащая к этому корню, шехем, означает 'шея', и этимологи потратили много бесполезного труда, пытаясь найти какую-либо приемлемую связь между значением этого существительного и хишким. Самое сносное, что они могли бы дать, - это то, что тот, кто рано встает, чтобы заняться своими делами, нагружает свою шею работой.^[77] Но любой может ответить, Разве тот, кто работает после обеда или вечером, не нагружает свою шею работой? Принимая во внимание отношение, в котором находятся эти формы хип-хопа к существительным, от которых они произошли, мы могли бы почти *априори* утверждать, что на древнем языке шехем также должен был обозначать 'утро'. И в данном случае мифологическое исследование предлагает нам самую надежную подсказку. Имя *Шехем* [Шехем] фигурирует в еврейском мифе как похититель Дины, дочери Иакова. Не предвосхищая анализа этого мифа, который вписывается в контекст одной из следующих глав, мы сразу узнаем в мифическом имени *Шехем* существительное, от которого произошел глагол хишким. Таким образом, мифическое название относится к раннему утру, красному зареву, как к похитителю солнца; и та же любовная связь по-разному выражена и в арийской мифологии.

Никто не может отрицать, что рассмотрение мифа здесь обогатило знания древнееврейского словаря; и таким образом, даже на ивритской почве мифология и лингвистические исследования идут рука об руку. Это делает изучение языка одним из богатейших источников для раскрытия мифических представлений раннего человечества.

§ 6. е.) В то время как круг мыслей, определяющих стиль прозы, движется на уровне общих принципов, действующих во времена автора, поэтический язык и стиль, с другой стороны, имеют тенденцию перенимать способы выражения, выработанные в давно минувшую эпоху в соответствии с господствовавшими тогда идеями. Эти способы выражения, когда они возникли, точно соответствовали общим идеям того времени и имели значение, которое дает *буквальный смысл*; они использовались всякий раз, когда представлялся случай для их применения, и каждый понимал, что под ними подразумевалось, ибо мысль в ту эпоху никогда не выражалась иначе. Поэтический язык более позднего времени сохраняет такие способы выражения даже тогда, когда их значение в общей концепции вещей утрачено и события, обозначаемые таким образом, представляются совершенно по-другому; тогда язык становится, что называется, *образным*.^[78] Таким образом, язык еврейской поэзии и тех писателей, которые говорят в высоком стиле, граничащем с поэтическим, и называются Пророками, сохраняет многие способы выражения, заимствованные из древних мифологических представлений о мире. Следовательно, мифический материал время от времени можно найти и здесь.

Когда, например, Исайя говорит (XIV. 28): 'Я смету это метлой разрушения', это то, что мы называем поэтической фигурой — разрушение изображается в виде метлы, которая сметает с поверхности земли тех, кто должен быть уничтожен. Но с другой стороны, оно рассматривается как нечто большее и отличное от простой поэтической фигуры, поскольку его происхождение связано не с художественной идеей говорящего, а с мифической концепцией старого света, используемой здесь в переносном смысле, концепцией, которая встречается во многих циклах

мифологии. Например, Девы Чумы изображены с метлами в руках, которыми они подметают перед дверями домов и приносят смерть в деревню.^[79] Но Исайя снова говорит (XXVII. 1) что "Яхве своим жестоким, великим и могучим мечом накажет Левиафана, пронзающего змея, даже Левиафана, этого кривого змея, и он убьет дракона (таннина), который в море"; и Иов (XXVI. 13), в своей грандиозной картине борьбы, которую Яхве ведет с бурей, и поражения последней всемогуществом Яхве, говорит: "От его дыхания просветляются небеса; его рука пронзила летающего змея (начаш барях)"; и пророк, живший в вавилонском плену, обращается к Яхве со следующими словами (Ис. LI. 9): "Пробудись, пробудись, оденься в силу, о рука Яхве! пробудись, как в древние дни, в былые поколения! Не ты ли убил чудовище (раабх) и ранил дракона (таннин?)" и т.д.^[80] В этих выражениях мы замечаем, что пророки и поэты используют давно переросшие и устаревшие представления о мифе о битве Солнца с летающим змеем (Молния) и с лежащим или изогнутым змеем (Дождь) — чудовищами, которые хотят поглотить Солнце, но Солнце поражает их своими стрелами (Лучи) или ранит залпом камней; или же о мифе о битве Солнца, уже начавшейся, с чудовищем, которое подстерегает на дне моря, чтобы поглотить его (миф, который также сохранился в истории Ионы), или о битве Солнца с чудовищем, которое поджидает на дне моря, чтобы поглотить его. только то, что монотеистический разум заменил Солнце Яхве. Многие пророки часто говорят в совершенно общих чертах, без привязки к определенному историческому событию, о переходе через море. Это ни в коем случае не воспоминание о переходе через Красное море как о событии в первобытной истории еврейского народа, если только на это не делается четкая ссылка; это еще одно применение старого мифического представления о пути, который герой-Солнце проходит через море после захода солнца, чтобы на следующее утро снова засиять на противоположном берегу. Действительно, сама еврейская история Исхода, как мы уже указывали, является всего лишь мифом, преобразованным в историю в результате процесса, который мы можем проследить, шаг за шагом, в истории эволюции мифологии. Это становится предельно ясно, когда мы рассматриваем продолжение процитированных выше слов анонимного Пророка о Пленении (Ис. LI. 10): 'Не ты ли тот, кто осушает море, воды великой бездны; кто делает глубины морские путем для перехода искупленных?' То, что изображено в этом стихе, является в сознании говорящего событием того же характера, что и то, что упоминается в предыдущем стихе — убийство Рахаб и ранение Таннина. Описание Ханаана как страны, "текущей молоком и медом", также восходит к мифу о стране солнца; поскольку в мифах лучи солнца и луны называются "молоком и медом", а луна рассматривается как пчела^[81], а солнце — как корова. В [экскурсе Е](#) мы поговорим о мифологическом представлении о лучах света как о флюидах. Палестина, которую автор хотел изобразить как обладающую всеми благами, таким образом, получает атрибуты, которые миф придавал месту над землей, откуда на нее изливались благословения света. Примечательно, что в "Шатапата брахмане" та же мифическая концепция, которая поэтически используется на иврите, встречается нам уже с оттенком эсхатологии. Эта работа (XI. 5. 6. 4) заставляет *молоко и мед* течь в обителях Благословенных.^[82] Из этого также видно, что понятие 'поэтическая фигура' часто требует ограничения. Многие явно поэтические фигуры берут свое начало в древней мифической концепции. Не все, что имеет вид поэтической или риторической фигуры, таковой является. Кто бы усомнился, например, на поверхностный взгляд, что такая фраза, как нар аль-арб, 'огонь войны', была фигурой поэтической или риторической? И все же это не так; оно происходит не от того, что существует только в воображении говорящего, а от чего-то, что имеет конкретное, объективное существование. Мы узнаем об этом из арабского комментария к пословице Нар аль-арб асару, 'огонь войны горит'. В "Схолиасте"^[83] говорится: "Когда древние арабы начинали войну, они

разводили огонь, который служил маяком для тех, кто рвался в бой'. Также сказано (о евреях): "Как только они разжигают огонь войны, Аллах гасит его".^[84] Таким образом, огонь войны, о котором говорили древние арабы, был всего лишь материальным или естественным.

§ 7. f.) Еврейская мифическая традиция содержится не только в Ветхом Завете. Этот канон, действительно, был очень далек от того, чтобы воспринять все остатки старых мифов, которые были распространены среди людей в ходе исторической трансформации. Многие из этого содержится в традиции, которая не была включена в канон, особенно в так называемой раввинской *Агаде*, которая содержит множество сокровищ столь же высокой древности, как и мифологические источники, которые мы называли в каноне. При обнаружении таких элементов в Агаде необходимы осмотрительность и осторожная критика, потому что ценная часть представляет собой лишь чрезвычайно малую часть целого и должна быть выбрана из преобладающей массы совершенно иного характера. И все же мы должны признать Агаду источником для раскрытия древнееврейских мифов. Она действительно уже использовалась для этой цели, хотя и не всегда разумно. Ученый профессор Ф.Л.В. Шварц сослался на этот источник,^[85] и Джулиус Браун заходит даже слишком далеко в своей мифологической оценке Агады, когда он без ограничений говорит, что это ^[86] "Раввинские истории - это что угодно, только не произвольные выдумки; они являются отголосками первобытных воспоминаний, которым составители канона отказали во входе в Библию. Если раввинская эрудиция иногда предпринимает неудачные попытки подтвердить внебиблейскую традицию библейской цитатой и доказать ее существование в библейские времена с помощью воображаемых аллюзий, это не является доказательством того, что вся традиция - всего лишь спекуляция, основанная на неправильно понятых библейских словах.' Но Браун очень плохо использует раввинскую традицию и соперничает с глупым писателем Норком в том, что он без отбора и суждения берет направо и налево все, что может найти, не заботясь о том, Веды это или Библия, Гомер или Святые Отцы, клинописные надписи или какой-нибудь малоизвестный аллегорический писатель.

Агада во многих местах дает имена лицам, которые упоминаются в Библии без имени; и эти имена часто носят настолько древний отпечаток, что мы не можем предположить, что они принадлежат причудливому изобретению агадистов.^[87] Я считаю, что когда эти имена кажутся оправданными внутренними доказательствами (т. Е. Когда они показывают себя вполне соответствующими природе мифа), они могут быть древними и важными для мифологического исследования. Конечно, нами не должен руководить чрезмерный оптимизм, и мы никогда не должны забывать о свободе, с которой агадическая фантазия правит в своей собственной сфере.^[88] То же самое можно сказать и об отождествлениях, которые очень любят агадисты, и о генеалогических утверждениях, которые, хотя и заслуживают небольшого внимания с исторической точки зрения, могут иметь свое происхождение в старом мифе. Так, например, Таргум на I Сэме. XVII. 4 называет Самсона отцом Голиафа.^[89] Теперь Голиаф - это великан, которого "рыжеватый герой с прекрасным лицом" побеждает, бросая камни; другими словами, герой-Солнце бросает камни в чудовище бури. Таким образом, в мифе вполне может быть сказано, что Солнце (Самсон) является отцом этого враждебного гиганта ночи, точно так же, как Солнце в различных формах часто выступает в образе отца или матери Ночи.

Легко понять, насколько трудно, должно быть, определить мифологическую ценность каждого такого утверждения; и, следовательно, мы очень скудно использовали этот источник. Возможно, было бы относительно безопаснее использовать их, когда они говорят не просто об

именах и генеалогиях, а о реальных историях. История Авраама, в частности, сохранила в своей агадической форме много материала из древних мифов, оценка которых Б. Беером в ясной компиляции, посвященной именно этой части Агады,^[90] легко доступна. Так, например, битва Авраама с Нимродом, которую исследователь мифов должен принять за Ночное состязание небес и Солнца, известна только из Агады; в Священном Писании об этом не говорится ни слова. Для солнечного характера Нимрода, который, однако, независимо ясен из библейских утверждений, Агада снова сохранила ценный факт, а именно. что 365 царей (равных дням солнечного года), по-видимому, служат ему.^[91] Это та же концепция мифа, что и та, что Енох, о котором, опять же, солнечное событие Вознесения сохранилось только в традиции, прожил 365 лет; или что у Гелиоса были стада из 350 голов крупного рогатого скота (7 стад по 50 голов в каждом); и что в Ведах бог Солнца благословлен 720 детьми-близнецами, то есть 360 днями и ночами,^[92] и что его колесница запряжена семью лошадьми, то есть семью днями недели.^[93]

Агада, опять же, сохранила следующее мифическое выражение, которое профессор Шварц интерпретирует в этом смысле:^[94] "У Авраама был драгоценный камень, который он носил на шее всю свою жизнь; когда он умер, Бог взял камень и повесил его на Солнце".^[95] Как было полностью доказано в отношении арийской мифологии, особенно Шварцем и Куном, в мифе солнечный свет и другие светящиеся тела называются камнями в целом или, более конкретно, драгоценными камнями.^[96] Ночью, пока Авраам (ночные небеса) жив, он сам носит драгоценный камень; когда ночь умирает, Бог берет этот камень (лунный свет) и вешает его на солнце.

Насколько осторожно мы должны подходить к мифологическому применению Агады, очевидно для всех, кто знает природу и происхождение Агады и агадических коллекций. Я приведу еще один пример, чтобы показать, как легко можно сбиться с пути, слишком доверчиво и безоговорочно поддавшись искушению использовать этот источник при интерпретации мифов.

В ходе наших исследований станет ясно, что Иаков принадлежит к ряду мифических персонажей, связанных с ночным небом. Как легко было бы нарушить эту концепцию, если бы мы признали за всей Агадой абсолютный голос среди источников еврейского мифологического исследования! Ибо там сказано со ссылкой на Быт. XXVIII. 11: "Он (Иаков) достиг того места и провел там ночь, ибо *взошло солнце* (ки бха хаш-шемеш), то есть село". По этому поводу агадист Чагги из Сефориса замечает: "Это предложение указывает на то, что Иаков, когда он был в Вефиле, слышал приветственные голоса ангелов: "Солнце взошло, Солнце взошло", то есть самого Иакова. Много лет спустя, когда сын Иакова Иосиф рассказал своему отцу сон, в котором упоминается Иаков, как если бы он был Солнцем (XXXVII. 9, 10), Иаков подумал про себя: "Кто сообщил моему сыну, что меня зовут Солнце?"^[97]

Я должен указать еще на одну особенность в этой части предмета. Иногда агадисты используют мифологические элементы, дополняя старую мифологическую традицию чем-то, добавленным ими самими, *основанным на каком-то из их герменевтических принципов*, но что также не могло быть частью старого мифа. Это будет проиллюстрировано на примере. Мы не будем ни догматически утверждать, ни, с другой стороны, оспаривать возможность того, что имя Билехам Валаам является мифическим. Оно означает "Пожиратель" и, следовательно, на протяжении веков отождествлялось с арабским Loḳmān, которое имеет то же значение.^[98] Соответственно, Валаам изначально был именем чудовища, пожирающего солнце. В мифологии нередко мудрость, хитрость и благоразумие приписываются силам, враждебным солнцу. Следовательно, в мифе змей предстает наделенным мудростью. Это оправдывает

характер Валаама как мудреца и пророка; змей произносит оракулы, или является οἱ ὄντες.^[99] Валаам — сын Беора, или "Сияющего" - мифическое выражение, которое часто встречается, когда темнота описывается как возникающая из дневного света; и Агада, возможно, использует мифические элементы для отождествления этого Беора с Лабханом, "Белым".^[100] Таким образом, этот миф, как и многие другие, был бы *национализирован* под влиянием факторов, которые будут полностью описаны в Седьмой главе. Пожиратель Солнца стал Пожирателем еврейского народа, точно так же, как герой-Солнце стал еврейским национальным героем. Олицетворения бурь часто изображаются в мифологии как хромые.^[101] Эта особенность, которая не приписывается Валааму в Библии, встречается в Агаде, где говорится: Билехам чиггерр берагло ахат хая, 'Валаам был хромым на одну ногу'. Пока все идет штатно. Но затем следует, Шимшон чиггер биште раглав хайя, "Самсон был хромым на обе ноги"^[102] — характеристика, которая не подходит герою-Солнцу. Мы должны учитывать, что это последнее является выводом, сделанным Агадой в силу одного из ее герменевтических принципов, таким образом: хромота Валаама связана со словом шефи, 'холм, высокое место', Числ. XXIII. 3; слово "шефифон", "змей", Быт. XLIX. 17 (в заявлении о Дане, которое, по мнению агадистов, относится к Самсону-Данитянину), должно, согласно герменевтике агадистов, выражать своей формой удвоение понятия, переданного шефом".^[103]

Таким образом, только то, что сказано о Валааме, могло принадлежать старому мифу; то, что сказано о Самсоне, является поздней агадической индукцией, которая не имеет никакого значения для мифологии.

ГЛАВА III.

МЕТОД ИССЛЕДОВАНИЯ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИХ МИФОВ.

§ 1. Метод исследования предназначен для того, чтобы выяснить, как можно достичь первоначального мифа с помощью источников, описанных в предыдущей главе, как первичный зародыш мифа должен быть освобожден от шелухи, которая в процессе его роста образовалась вокруг него, и, далее, как следует распознавать прогресс и прекращение самого этого роста. Тогда мы сможем определить, как слой за слоем выстраивался вокруг исходного мифа, пока он не достиг той конфигурации, которая является конкретным материалом нашего исследования. Развитие мифа у любого народа в основном определяется двумя факторами, которые придают этому развитию действительно принятое направление. Одна группа этих факторов является *психологической*, другая относится к *истории цивилизации*.^[104] Психологические факторы в развитии всех мифов одинаковы и не меняются в зависимости от особенностей характера людей, мифы о которых составляют предмет нашего рассмотрения. Ибо одни и те же общие законы повсюду определяют жизнь души; никакое различие в них не привносится этнологической жизнью и расовыми особенностями рассматриваемых людей. Существует психология человечества, или, как ее называли, когда Лазарь ввел эту науку, психология наций (Völkerpsychologie). Это размышление не о способах, которыми интеллектуальная жизнь

различных наций проявляет себя как действующая в противоположных направлениях, а о способах, при которых одни и те же законы находят свое выражение и обоснованность в интеллектуальной жизни самых различных наций. Но особой психологии рас не существует. С другой стороны, факторы, относящиеся к *истории цивилизации*, не везде одинаковы, но различны так же, как различны исторические судьбы народов между собой. Впоследствии мы вернемся к этому предмету, чтобы более полно показать, что мифы разделяют исторические перипетии своей нации, что они всегда трансформируются в соответствии со стадиями цивилизации, через которые проходит сама нация в своем историческом развитии, и что, соответственно, конфигурация мифа является точным зеркалом стадии цивилизации, на которой она приняла эту конкретную конфигурацию. Очевидно поэтому, что мы можем должным образом оценить миф на всех его стадиях развития только в связи с комплексным представлением об историческом развитии цивилизации самого народа. И чтобы прийти к такому взгляду, мы должны обратить особое внимание на те явления, которые могут вызвать изменение направления ума и, таким образом, придать новую форму и мифу. Но поскольку при методическом наблюдении за интеллектуальным развитием нации в ходе ее истории психологические точки зрения снова должны занимать передний план, мы можем утверждать, что психологическое наблюдение должно занимать видное место в методе мифологического исследования; ибо вопрос всегда будет заключаться в том, какую трансформацию производят те или иные исторические превращения в том, что составляет совокупность человеческого разума. Однако ответ, очевидно, окажется иным в зависимости от характера этих исторических перипетий. Но есть один особый этап трансформации, который происходит раньше, чем отдельная история нации, и не связан с ней, и производится чисто психологической операцией. Следовательно, эта трансформация характерна для всех мифов — настолько, что большинство исследователей, и особенно Макс Мюллер, считают, что жизнь мифа начинается только на этой стадии.

Именно об этой стадии умственного развития свидетельствует замечательный факт в истории языка, а именно то, что бесконечное множество названий, присвоенных явлениям и процессам природы, в силу различных особенностей, над которыми в момент восприятия преобладает сознание, постепенно теряют свое значение; в то время как некоторые немногие черты общего явления сохраняются, чтобы представлять все эти частные факторы и давать исчерпывающие общие термины для их общей совокупности. Например, Солнце поначалу имеет бесчисленное количество обозначений. Дело не только в том, что в своих различных аспектах Солнце рассматривается как объект отдельного наблюдения, мысленно не связанный с другими аспектами того же Солнца; но и в том, что один и тот же аспект, при повторном замечании, каждый раз рассматривается как нечто иное и, соответственно, обозначается другими именами. Другими словами, заимствованными из терминологии современной психологии, никакого *слияния* (*Verflechtung*) еще не было осуществлено. Длительное наблюдение за одними и теми же аспектами дает осознание их идентичности при повторении и делает возможным слияние их идей. Затем, при дальнейшем продвижении в развитии, происходит психологическое изменение, благодаря которому различные черты одного и того же явления перестают быть существенными отличительными чертами идеи и, отходя на задний план, уступают место общей концепции, полученной в результате их слияния, совокупности слияния (*Verflechtungsmasse*), продукту часто повторяющегося слияния.^[105] Влияние этого психологического изменения на язык заключается в том, что в результате его постепенного действия значение теряется у подавляющего большинства тех выражений, которые возникли

просто потому, что конкретные наблюдения за одним и тем же аспектом явления, или различные черты одной и той же феноменальной совокупности еще не были приведены к единству в процессе слияния.

Благодаря отказу от знаков различия общая сумма всех аспектов, которые теперь рассматриваются как образующие единое целое, сводится к одному-единственному слову, и огромное количество старых обозначений, которые были связаны с одним конкретным аспектом или одним конкретным условием наблюдения, теряют в сознании говорящего всякую связь с рассматриваемым физическим явлением. Множественность имен становится беспредметной, теряет всякую психологическую основу и исчезает.^[106] Однако исчезает только сознание связи разнообразных названий с физическим явлением; другими словами, имена по большей части перестают быть обозначениями явлений, но все же продолжают существовать. Но они имеют для ума совершенно иную ценность, чем их первоначальная. Они становятся *именами собственными*; и то, что предложения, в которых эти имена фигурировали как субъекты и объекты, первоначально относились к физическим явлениям, теперь они говорят о личностях и индивидуумах. Переход облегчается тем фактом, что сами физические явления, названия которым они носили на более ранней стадии развития разума, представляются в виде человеческих действий, таких как любовь, борьба, преследование и т. Д. Здесь мы должны подчеркнуть, что из этого процесса в истории языка не была исключена семитская область. В ходе следующих изложений у нас будет возможность убедиться в том, что мифологические апеллятивы утратили свой апеллятивный характер точно так же, как и апеллятивы арийских мифов. На иврите говорилось 'он смеется', 'он прячется', "он спотыкается", "он увеличивается" и т. Д. В строго мифическом смысле; в более поздние времена значение этих утверждений было забыто, и место каждого из них заняло имя собственное. То, что Макс Мюллер говорит о семитской речи, что "те, кто использовал это слово, не могли забыть его предикативное значение и сохраняли в большинстве случаев отчетливое осознание его апеллятивной силы",^[107] неверно, по крайней мере, в отношении этой части семитизма.

Итак, это самый ранний шаг в трансформации мифа. Как мы видели, эта трансформация обусловлена только психологической операцией и, следовательно, является общей для каждой мифологии. Некоторые ученые склонны вообще не относить ничего, что предшествовало бы этой трансформации, к области мифов и утверждать, что они начинаются только тогда, когда, как говорит Макс Мюллер, *язык* (то есть живое сознание первоначального значения разнообразных имен) *умирает*. Но мы считаем, что есть все основания рассматривать стадию, на которой эти выражения жили в человеческом сознании с их первоначальным апеллятивным значением, как одну из собственно мифических стадий. То событие, которое Макс Мюллер трактует как начало развития мифа, указывает на первое звено в длинной цепи трансформаций, составляющих историю мифа. То, что говорящий больше не осознает, что говорит о физических явлениях, не является характерной чертой мифа. Как только он воспринимает физические явления как события человеческой жизни, он сразу же создает миф; и каждое имя, которым он обозначает физическое явление, формирует миф. Ибо, если бы непонятность или устаревший язык были условием существования мифа, тогда не могло бы быть никакого мифа, когда грек называет Элиоса братом Селены, поскольку оба эти имени были сохранены в их первоначальном значении, и грек знал, что первое имя означало Солнце, а второе - Луну, хотя о Херекле и Елене у него не осталось подобного сознания. Точно так же это не могло быть мифом, когда римлянин сказал, что Аврора открывает врата Солнцу и усыпает розами его путь, поскольку каждый римлянин знал, что имя Аврора обозначает Рассвет.

§ 2. Легко видеть, что первый шаг в формировании мифов не мог быть коротким и быстро проходящим этапом. Если бы это было так, названия физических явлений не могли бы утвердиться настолько прочно, чтобы продлить свое существование даже после того, как подавляющее большинство из них утратили лингвистический смысл и превратились в объекты мифической трансформации. Следовательно, психологический процесс, который привел к отождествлению объекта с самим собой, должен был иметь место на позднем этапе развития человеческого разума. Люди уже высказали самые разнообразные представления о явлениях природы и наблюдали их во многих фазах задолго до того, как достигли способности отождествлять одно такое повторяющееся явление с самим собой, несмотря на регулярность его появления.

Однако здесь нашего внимания требует еще одно психологическое соображение — одно из многих; поскольку систематическое представление всех психологических сил, с которыми нам приходится считаться при исследовании мифов, и истории их возникновения принадлежит Философии мифологии, которую мы не собираемся здесь приводить.

Среди различных категорий категория Пространства является самой ранней, которая стала объектом сознания человеческой души, как в процессе генетического развития индивидуального разума, так и в процессе развития человеческой расы. Привязка понятия к пространству развивается наиболее рано; действительно, понятие вещи без понятия пространства невозможно. Даже животные различают вещи по их пространству. Следовательно, Л. Гейгер правильно сказал, что Язык, происхождение которого также знаменует первую фазу силы мысли, 'проистекает' из органа различения пространства, 'Глаза и Света'. С категорией Времени дело обстоит иначе. Различение вещей во времени разворачивается относительно позже; оно предполагает более тонкую степень наблюдения. Понятие пространства исходит из того чувства, использование которого человек приобретает раньше всего и легче всего из всех, за исключением осязания, — чувства зрения; возбуждение которого также дает первый импульс к формированию языка. Но понятие Времени требует большего, чем простое чувственное восприятие. Поэтому нам не нужно удивляться, если понятие Пространства, как у индивида, так и в истории, старше понятия Времени, или что, как учит язык, все более тонкие различия противоположных терминов проистекают из понятия Пространства,^[108] и сами различия Времени изначально были задуманы с точки зрения Пространства. Чтобы убедиться в этом, нам нужно всего лишь понаблюдать за все еще используемыми выражениями, которые могут применяться ко времени, такими как, *до, после, после, промежуток времени, короткое или долгое время*. Семитский язык очень поучителен на этот счет. Еврейское слово *шам*, первоначально использовавшееся для обозначения места (*там*), применяется ко времени (*тогда*); в арабском языке эти два значения разделены между *тумма* 'тогда' и *тамма* 'там'. Еврейские слова, такие как *liphenê* 'до' и *acharê* 'после', *qedem*, *qadmôn* 'старое, незапамятное время', дают нашим глазам очень четкое представление о переходе от локальных различий к временным, когда мы принимаем во внимание их первоначальные значения. Арабское "бейна едейи", или "бейна эйди", также особенно поучительно. Эта фраза означает 'между руками' и очень часто используется для обозначения "перед" пространством. Но даже в ранних классических текстах (например, в "Коране") оно переходит в "до" времени. "Между руками Пророка", таким образом, означает либо *стоять перед ним* по месту, либо *предшествовать ему* по времени. Итак, то, что мы встречаем таким образом на каждом шагу в семитских и арийских языках, встречается также в третьей великой группе языков. Частицы времени в анарийских языках часто восходят к пространственным

отношениям; и то, что немецкое *Zeitraum* "пространство времени" и арабское *muddâ* (собственно "протяженность", но обычно в смысле "периода времени") иллюстрируют для нас, мы видим также, например, в финском *kausi*, которое используется для выражения *отрезка времени*. Это правильно означает *направление или путь* в местном смысле; и родственное эстонское слово *kaude* по-прежнему используется исключительно для обозначения местных отношений.^[109]

В мифах также преобладает концепция Пространства и движения в пространстве. Большая группа названий Зари в арийской мифологии образована составом прилагательных с *εὐρι* и его этимологическими родственниками и дает вариации понятия "сияющий вдали",^[110] всегда свидетельствующие о локальном расширении и движении. И в еврейских мифах ряд солярных имен обозначают солярные фигуры как *идущие, движущиеся* т.д.^[111] Даже в случаях, когда говорится о *быстром* движении, великий результат такого движения не рассматривается как достигнутый за *короткое время*; но скорее описывается пройденным *пространством*.

С другой стороны, когда мы рассматриваем понятие Времени и вопрос о том, насколько широко оно признается в мифах, мы замечаем, что на самой ранней мифологической стадии различие во Времени представлено лишь очень слабо. Мы должны продемонстрировать это в этом месте, рассматривая метод мифологии. В мифе проводится различие между яркими, сияющими солнечными небесами и темными небесами. Что же касается этой тьмы, то безразлично, будет ли это ночная тьма или тьма затянутого облаками неба днем. Миф замечает только феномен темного неба, темноту как физический факт или состояние, рассматривает только то, *что* там есть? но не различает, *Когда?* — время, в которое наступает эта тьма. Следовательно, в мифе ночное небо и грозное или облачное небо являются синонимами, поскольку он не различает день и ночь как чередующиеся периоды времени, а только яркость и темноту как явления. Отсюда следует, что даже в более поздней поэзии и языке понятия *дождя* и *ночи* настолько тесно связаны, что дождь более естественно мыслится в единстве с ночью, чем с днем; поэтому по-арабски он называется "более щедрый, чем дождливая ночь" (анда мин аль-лейля аль-матира).^[112] Не только дождь, но и *Ветер*, в отличие от веселого смеющегося солнечного света, воспринимается как тесно связанный с ночью.^[113] В мусульманской космогонической легенде говорится, что бурный Ветер живет за завесой Тьмы.^[114] Отсюда также мы видим, что миф не проводит различия между *Утренним сиянием* и *Вечерним сиянием*, но обозначает явление само по себе, не заботясь о том, предшествует оно ночи или следует за ней. В связи с этим стоит тот факт, что, как недавно кратко отметил Стейнтал,^[115] мифическая мысль не охватывала категорию Причинности; поскольку эта категория предполагает четкое осознание последовательности или того, что одно событие следует за другим во времени. Только так мы можем объяснить мифы, в которых говорится о Заре то как о дочери, то как о матери Дня. В области языка некоторые явления в семасиологии арабских слов могут быть объяснены этим фактом развития концепций, как, например, когда лексикографы переводят глагол *safar* II. IV. как "пасть *рано* или *поздно*": IV. V. "приходить при *утреннем* или *вечернем* зареве".^[116] За исключением вышеупомянутого психологического факта, прямое сочетание этих двух определений времени в одном слове, по-видимому, невозможно.

Но сам только что упомянутый факт, что для мифических представлений характерно ставить одно явление в семейное отношение к другому и говорить о матери, брате, сыне, дочери и т. Д., Дает первые элементы и импульсы к различению *Преемственности во времени*, хотя само различие может на мифической стадии еще не проявиться в жизни. Явления, происходящие

одно за другим или одновременно, воспринимаются в свете самых примитивных семейных отношений; и когда человек, формирующий миф, говорит об отце и ребенку, само употребление этих терминов пробуждает и поощряет в его сознании новую категорию, категорию *Последовательности во времени*, или, более определенно, категорию *Причинности*.

Из этого естественным образом вытекает еще один момент, позволяющий нам установить хронологическое положение, занимаемое одними мифами по отношению к другим. Если в мифе мы находим факт временной последовательности явления, рассматриваемого как важный, или видим, что следующее событие в самом его названии описывается как таковое по отношению к тому, что ему предшествовало, тогда мы можем справедливо сделать вывод, что миф в этой форме принадлежит к продвинутой стадии развития, и что при определении времени его возникновения мы должны выбрать более поздний период, чем следовало бы для мифов, в которых не просматривается сознательное представление о времени. У нас будет возможность настаивать на этом выводе, когда мы столкнемся с такими мифическими выражениями, как ИфтахИеффай, то есть "Открывающий", и ЯхобиАков, то есть "Последователь".

§ 3. То, что следует сказать об *историческом* аспекте метода исследования мифов, вытекает из способа, которым миф развивается под влиянием исторических факторов. Если после первой трансформации мифа, вызванной чисто психологическим процессом, существуют факторы, которые немедленно вызывают его дальнейшее развитие, то, конечно, задачей мифологического исследования является выявление тех преобразующих сил, которые закрепились на предыдущей стадии развития. Следовательно, начиная с последнего аспекта мифа, мы должны следовать за ним все дальше и дальше, чтобы с помощью нити исторического исследования прийти к знанию процесса исторического развития, который воздействовал на миф и вызвал трансформацию. Таким образом, мы шаг за шагом поднимаемся к точке, на которой описанный выше психологический процесс вызвал индивидуализацию мифических персонажей. С этого момента остается всего лишь шаг к первоначальному формированию мифа, при котором наименования, присущие мифическим персонажам, являются не именами собственными, а аппеллятивными существительными. Легко видеть, что, в то время как исследование идет ретроградным курсом, начиная с новейшей формы мифа и возвращаясь к его первоначальной форме, изложение примет противоположное направление и покажет его историческую трансформацию в естественном порядке развития, начиная с примитивной формы, обнаруженной анализом, и демонстрируя последовательные трансформации с помощью истории.

Прежде чем мы перейдем к материалам исследования древнееврейских мифов, целесообразно пояснить ход этого исторического метода на хорошо известном примере.

Давайте возьмем историю, которая представлена в книге Бытия, глава 1. XXII. Авраам, праотец еврейского народа, по велению Элохима собирается принести в жертву своего единственного сына Исаака, но ему мешает ангел Яхве, который показывает ему запутавшегося в чаще барана, которого он может принести в жертву Яхве вместо своего сына. Различные религиозные тенденции, связанные с двумя Божественными именами, Элохимом и Яхве, едва ли так заметны в какой-либо части Пятикнижия, как в рассматриваемом небольшом отрывке. Здесь мы видим расхождение религиозных представлений обеих сторон относительно ценности *человеческих жертвоприношений*. Раннее элоистическое религиозное течение, еще не полностью освободившееся от ханаанской системы, все еще рассматривает это как не вызывающее

возражений представление. Яхвейм ненавидит это и довольствуется *характером*, который готов к самопожертвованию — *intentio*; хотя это вполне может выразиться в заменяющем жертвоприношении животного или чего-то другого. Следовательно, наша история заставляет Элохима потребовать человеческое подношение, а Яхве рекомендовать замену.^[117] Нынешняя форма легенды соответственно, является продуктом религиозной полемики, которую Пророки вели против популярного взгляда на религию, который все еще придерживался ханаанской системы; иапологеты идеи яхве намерены показать с ее помощью прогресс, который их собственные религиозные взгляды превзошли взгляды более ранних времен.^[118] Различные идеи этих двух еврейских религиозных партий о человеческих жертвоприношениях также можно увидеть в законодательных разделах Библии. В них мы можем отличить отрывки, в которых принесение в жертву первенца из животных четко не отделяется от освящения первенца, от других, в которых последнее уже приобрело чисто теократическое значение и ставится в связь с освобождением народа из Египта. Таким образом, то, что производит глубокое впечатление на эти законодательные акты, а именно. битва между ханаанской религиозной тенденцией и национальной еврейской идеей Яхве, согласно Пророкам, находит отражение в существующем очень позднем мифе о жертвоприношении Исаака. Это имеет ту же цель, что и отрывок из Второзакония (XII. 31), в котором наиболее заметно выдвигается полемика против человеческих жертвоприношений как религиозного института хананеев: "Не поступай так с Яхве, Богом твоим; ибо всякую мерзость для Яхве, которую он ненавидит, они делали своему Элохиму; ибо даже своих сыновей и своих дочерей они сжигали в огне за свой Элохим". Эта полемическая тенденция на службе идеи Яхве и религиозных взглядов, связанных с Яхве, Богом твоим. это придало рассматриваемому мифу тот вид, в котором он нам известен. Но это не может быть первоначальной формой. Лишенный своего яхвист-ского налета, миф остается в следующей форме: "Элохим потребовал от Авраама принести в жертву своего единственного сына, и Авраам был готов пожертвовать Исааком ради Элохима". Но опять же, миф мог принять такую форму только в то время, когда религиозная идея Элохима уже обрела такую полноту жизни в еврейском народе, что побудила его пожертвовать самым дорогим для него. Соответственно, когда миф имел такую форму, в Ханаане уже существовала монотеистическая религия, центром которой был Элохим, объект поклонения, в то время как предки еврейского народа были его благочестивыми слугами и любимцами. Этот налет также должен быть снят, если мы хотим аналитически проследить миф до его примитивной формы. Когда мы снимаем религиозную оболочку, мы все еще не проникаем в центральный зародыш; ибо, независимо от какой-либо религиозной тенденции, Авраам остается Патриархом, национальной фигурой; и это переносит нас в историческую эпоху, когда еврейский народ, достигнув сознания национальной особенности и противопоставления окружающим ханаанским народам, построил свою собственную раннюю историю. Соответственно, теперь национальная оболочка должна быть сброшена; и тогда Авраам встречается нас как (так сказать) космополитическая фигура — еще не преобразованная в подобие одной нации, но все еще как личность, индивидуум. Эта стадия мифологического развития подводит нас к психологическому процессу, который привел к появлению мифологических *личностей* в самом начале; и за этой стадией мы находим первоначальную форму мифа: 'Аврам убивает своего сына Исаака' На той примитивной стадии эти выражения, естественно, означали не больше, чем подразумевают сами слова. 'אַבְרָם' **abrām** АБХ Râm, на *высоких отца*, убивает его сына יִשְׁחָק **yîṣḥāq** Yîṣḥâq, от *смеха*. Ночное небо и Солнце, или Закат, дитя Ночи,^[119] вечером произошла ссора, в результате которой Благородный Отец убивает свое дитя; день должен уступить место ночи.

В приведенном выше примере мы попытались дать краткий обзор не столько хода развития еврейского мифа, сколько метода, с помощью которого, наблюдая за наиболее выдающимися силами в историческом развитии интеллектуальной жизни евреев, мы можем подняться путем анализа от новейшей формы мифов к оригиналу. Достигнув этого, мы должны довериться руководству Науки о языке, поскольку тот конкретный источник для исследования мифов, который рассматривался в § 5 предыдущей главы, имеет отношение главным образом к примитивной форме мифа. Миф на всех стадиях своего развития сопровождается одними и теми же постоянными языковыми терминами: соответственно, это самый древний предмет для исследования в области мифологии.

Таким образом, если взять все это вместе, Метод исследования мифов вращается на трех шарнирах: 1. Психологии, 2. Истории, 3. Науке о языке.

ГЛАВА IV. *КОЧЕВНИЧЕСТВО И ЗЕМЛЕДЕЛИЕ.*

Основа всей современной сравнительной мифологии и принцип, с которого мы начинаем настоящие исследования, заключается в том, что миф - это всего лишь языковое выражение впечатления, производимого на людей древности физическими событиями и изменениями, под непосредственным влиянием которых они жили. Если это верно, то не подлежит сомнению, что тенденция и качество Мифа должны измениться независимо от сути и содержания, которые остаются прежними, в соответствии с прогрессирующей цивилизацией людей. Ибо всякий прогресс в цивилизации отмечен, говоря вообще, постоянным развитием отношения, в котором человек находится к внешней природе. Когда нация выходит из стадии номадизма и переходит к земледельческой жизни, ее отношение к внешней природе меняется. То же самое происходит, когда к номадизму переходит народ, живший исключительно охотой и рыболовством. Поскольку в наше время благодаря прогрессу, достигнутому в физической науке, началась новая эпоха в развитии человеческой цивилизации, наше отношение к природе снова вступило в новую фазу. Дух современной цивилизации характеризуется общим местом, что разум подчинил себе природу.

Миф сопровождал человечество от первого зародыша до высшей ступени ментальной культуры, всегда приспособляясь к интеллектуальному полю зрения человека и изменяясь в зависимости от меры этого поля зрения. Следовательно, это верное зеркало представлений о мире, которых придерживались люди каждой эпохи; и эти идеи нигде так ясно неотражены, как в мифах. Конфигурация и направленность мифов всегда зависят от представлений людей на той конкретной стадии цивилизации, которая придала мифу его форму и направила его в русло особой тенденции. Следы этих исторических трансформаций мифов едва различимы при небольших хронологических подразделениях; но когда речь заходит о более крупных эпохах цивилизации, они не могут не броситься в глаза исследователю. И обнаружение и

демонстрация этих трансформаций тенденции мифов в их отношении к великим эпохам цивилизации является одной из специальных проблем сравнительной мифологии.

Решение этой проблемы тесно связано с ответом на вопрос: "Когда начинается жизнь Мифа и когда она заканчивается?" каков его *конечный пункт a quo*, и каков его *конечный пункт ad quem*? Очевидно, что этот вопрос тесно связан с результатами психологического исследования сущности и условий производства мифа. Миф живет с того момента, как человек начинает интерпретировать физические явления с помощью процессов, возникающих перед его глазами в результате его собственной повседневной жизни и действий; и как только человеческий разум использует для интерпретации явлений природы средства, совершенно отличные от тех, которые преобладают во всех мифах, т. е. Как только явления природы не интерпретируются исходя из человеческих условий, миф заканчивает свою жизнь и уступает свои элементы другим комбинациям. Самоочевидно, что точка отсчета создания мифов не может быть более поздней, чем первые зачатки языка; ибо миф и Язык - это два способа выражения одной и той же интеллектуальной деятельности и древнейшие заявления человеческого разума. Даже в эпоху миоцена мы находим человека — так называемого ископаемого человека — владеющего огнем: так что уже тогда были условия для первого роста элементов мифа о Прометее. В эпоху постплиоцена мы находим его уже наделенным первым проблеском религиозного чувства, если, как это обычно делается, мы можем допустить, чтобы тщательно подготовленные кладбища, обнаруженные в Орильяке, Кроманьонце и Ментоне, сошли за исторические данные.^[120] Конец жизни мифа совпадает с моментом, когда из элементов мифа формируется *религиозная* концепция мира, населенного богами. Живое и сознательное существование мифа заканчивается, когда мифические персонажи становятся богами. Теология низвергает миф с его трона. Но это конец только живого существования первобытного мифа; миф, преобразованный и заново истолкованный в религиозном смысле, продолжает жить и только теперь начинает проходить через богатую и разнообразную серию стадий развития, каждая из которых отмечена соответствующей стадией религии и цивилизации людей, которые им владеют. Затем возникают мифические элементы, саги, басни, предания, легенды. И поскольку религия в своем изначальном происхождении появляется в истории не в противовес мифам, а как их более высокое развитие, жизнь религии не исключает полностью жизнь мифов. Помимо мифа, преобразованного в религию, остаются другие части мифической материи, которых религия еще не коснулась, и они продолжают жить как мифы до тех пор, пока процесс религиозной трансформации не вовлечет их в свою сферу. Чистый и свободный монотеизм в его высшем развитии - это первая сила, выступающая вперед как отрицание мифических элементов в религии. Религиозная история евреев достигла этой стадии, когда яхвизм был полностью развит.

Мы пока не будем утруждать себя рассмотрением этих порождений трансформированного мифа. Сначала мы будем изучать ее только на ранних стадиях, когда она еще живет безоблачной, молодой, свежей жизнью, не омраченной непониманием, — жизнью, которая предшествует возникновению религии из мифических элементов. В историческом развитии человечества есть две последовательные стадии, которые должны быть рассмотрены в ходе изложения, которому посвящена эта глава, - *кочевая* и *земледельческая*. В первом начинается цепь развития, которая замыкается формированием совершенного, истинного общества. Сначала формируются сообщества, которые, хотя все еще стоят только на основе Семьи, все же представляют собой расширение этой базы, поскольку понятие семьи сначала расширяется до института Племени, а затем этот институт не всегда может отказать в приеме иностранных

элементов (военнопленных или клиентов, требующих защиты). Кочевая стадия является своей стихией в постоянных скитаниях с пастбища на пастбище, в непрестанной смене места жительства; и, соответственно, завершается, будь то с точки зрения ее внутреннего характера или исторического опыта, переходом к стадии постоянного земледельца. Сбор дикорастущих плодов, с помощью которых охотники и первобытные кочевники добывают растительную пищу, формирует первый импульс к переходу к земледельческой жизни, как отмечает Вайтц.^[121] Следует отметить, что пастушеская жизнь часто сочетается с обработкой почвы. Отношение кочевника к природе сильно отличается от отношения Земледельца. Но сознание единства между людьми — их принадлежности друг другу — впервые возникло на кочевой стадии; и поэтому неудивительно, что значительная часть названий народов восходит к той эпохе.

Нация называет себя общим именем, когда впервые возникает сознание единства ее членов. Названия, в которых нация признает себя кочующим, беспокойным обществом, указывают на кочевую стадию цивилизации. То, что созерцание их собственного бродячего образа жизни является у кочевых народов одним из мотивов национального наименования, показано на многих примерах, которые Бергманн правильно объяснил в этом смысле.^[122] Курдские кочевые племена до сих пор называют себя *кетшер*, то есть "странствующими", и презирают и преследуют своих оседлых собратьев.^[123] Национальное название зулусов обозначает "бездомных", "бродячих".^[124] Согласно этимологическому объяснению, данному древним гебраистом Клерикусом, к этому понятию следует отнести название одного из народов, которые упоминаются как аборигены Ханаана, зузим; это так, если мы можем привести для его объяснения позднееврейское зуз, "перемещаться с места на место".^[125] Другое ханаанское национальное название, Периззи, также, по мнению многих толкователей, указывает на кочевой образ жизни.^[126] Имя Пут, которым египтяне называли многие кочевые племена, пришедшие в их страну, и которое также приведено в списке народов в Быт. X. как имя сына Хама, также принадлежит к тому же классу. Из-за их кочевой жизни египтяне называли их "Бегунами", и графическая сила этого имени отражена в иероглифах изображением быстрого зайца.^[127] Также имя евреев, Ибрим, принадлежит к тому же ряду; оно обозначает "тех, кто кочует туда-сюда", кочевников. Ибо слово "абхар", от которого происходит национальное название "Ибрим", или на иврите, обозначает не просто *transire* "проходить по земле или пересекать реку", а скорее "бродить" в целом; в этом смысле можно было бы процитировать многие тексты на иврите. Ассирийский язык поучителен в этом отношении; там используется фонетически соответствующий глагол для обозначения солнца, которое *ei-bar-ru-u kib-ra-a-ti* "марширует, блуждает по землям".^[128] Подобное странствие по различным землям лежит в основе названия 'Ibhrîm 'Hebrews,' so that it denotes 'the Wanderers here and there,' the Nomad-people.^[129] В противовес этим национальным названиям образуются другие, которые говорят об оседлом образе жизни; такое название носит южноаравийский народ Джоан, который, как предположил Фрейтаг,^[130] происходит от қапаана "занять постоянное место жительства".^[131]

Мы не должны упускать из виду тот факт, что подобные национальные названия, происходящие от определенного этапа жизни и цивилизации и относящиеся к нему, сохраняются одним и тем же народом, даже когда этот этап давно пройден. Наиболее ясно мы видим это на примере филистимлян, которые жили в основном в городах и не сохранили даже традиции, напоминающей им о прежней кочевой жизни. Однако их название Пелиштим само по себе является воспоминанием такого рода. Следует ли сочетать это название с семитским (эфиопским) палаша "странствовать", как говорит большинство семитских филологов,^[132] или

следует объяснять исходя из арийского, как говорят другие; в любом случае это живое свидетельство кочевой стадии филистимского народа, на которой они дали себе это имя. Точно так же аккадцы продолжали называть себя этим именем, что означает "горцы", еще долго после того, как они выбрали новое место жительства на равнинах.^[133]

Пастух находит свое счастье в благополучии своих стад; его богатство зависит от качества пастбищ, которые он может добыть для них; поиск этого - постоянная цель его бесконечных странствий. Хорошие, свежие, здоровые пастбища - вот сумма его скромных желаний: 'зеленые пастбища у тихих вод', как выразился еврейский псалмопевец (Пс. XXIII. 2) выражает это. Облачное небо, которое посылает дождь на его поля, является в его глазах самой дружелюбной стихией, которой он с радостью отдает победу над палящим сиянием солнца, которое иссушает его пастбища. Кочевник называет себя 'Сыном небесной воды', то есть дождя. 'Под бану ма ас-сами (Сынами Дождя), ' говорит арабский комментатор сборника традиций Муслима, - следует понимать арабов.... Поскольку большая часть из них являются владельцами стад, они поддерживали себя в основном за счет хороших пастбищ".^[134] Таким образом, это название "Сыны небесной воды" могло бы тогда иметь общее значение "богатые люди", как, например, в толковом стихе ' anbar b. Samâk:^[135]

фала татхан мин-ан-наука бишайхин

walau kânû banî mâ' i-s-samâ' i:

"Ни в чем не доверяй глупцам,

Когда-то они были *сынами воды небесной*,

то есть какими бы богатыми они ни были. Сомалийские бедавиты, Иса, называют своих огас, то есть вождей, по имени *Роблай*, что, согласно Бертону, означает "Принц дождя".^[136]

Кочевник должен постоянно скитаться в поисках хороших пастбищ, если он хочет занять удобное положение. Раскаленный жар солнца в этом отношении является его страшным врагом и постоянным противником.

Звездное небо ночью и луну он признает своими друзьями и защитниками; и он с радостью приветствует момент, когда эти стражи побеждают врага и прогоняют сияющее солнце, когда за полуднем следует вторая половина дня, и наступает вечер с его прохладным бризом, оставляющим след ушедшего солнечного тепла. Тогда он избавляется от утомительного 'полуденного сна', вызванного полуденной жарой. Поэтому он больше всего любит начинать свое путешествие днем и продолжает его до вечера или в течение ночи.^[137] "В своих путешествиях и экспедициях с караванами или для грабежа, ' говорит Шпренгер об арабах, ' они обычно путешествуют ночью. Когда едешь на верблюде медленным шагом по однообразной пустыне, ночи кажутся очень длинными. Но сердце наполняется тихим восторгом от ночной тишины и наслаждения свежим воздухом, и глаз невольно устремляется вверх. Поэтому мы находим даже в "Коране" и в поэзии бедави частые упоминания о звездном небе и его движении".^[138] Песни каравана (ḥidâh), соответственно, относятся в основном к ночному путешествию, как, например, одна из цитат Ветцштейна:

О, как мы путешествуем, пока рассеивается роса

И пыль пустыни оседает на губах отстойных животных.

О, как мы путешествуем, пока горожане спят

С конечностями, завернутыми в покрывала;^[139]

и когда он путешествует днем, он следует за движением облаков, ища прохлады и тени.

Арабский поэт Абу-ль-Ала аль-Маарри, который, как и все более поздние авторы "хашида",^[140] делает горизонт жизни бедуинов фоном своей поэзии, где-то говорит о своей возлюбленной:

Как будто облако было ее возлюбленным, она всегда поворачивается в седле

В ту сторону, куда движется облако;

и схолиаст замечает по поводу этого отрывка: "то есть она бедуинка, а бедавиты всегда следуют за дождем и местами, где капли дождя падают с небес".^[141] Древнеарабский поэт также желает дождя на могиле своего друга; ему невыносимо видеть, как она опалается солнечным жаром.

"Смочи, о облака, землю этой могилы!" - часто повторяющаяся формула в старой арабской поэзии; и более поздняя поэзия с ее имитацией старых форм включила эту фразу в свой инвентарь.^[142] Именно с этим предпочтением кочевников ночному небу связано то, что Хинд,

дочь Хотбы, говорит в день битвы при Ооде курейшитам, противникам ислама: "Мы дочери Звезды" (nanunu binât Ṭrik),^[143] тем самым заявляя о своем происхождении и для себя с ночных небес. Мы ставим это восклицание храброй арабской женщины в одну категорию с вышеупомянутой ссылкой арабов на Дождь и считаем себя вправе отвергнуть объяснение, данное аль-Джаухари, который находит в нем сравнение со смыслом: "Наш отец превосходит других благородством происхождения, как эта яркая звезда превосходит другие звезды".^[144]

Тогда совершенно безразлично, какая звезда является Тарих, будь то утренняя звезда, согласно большинству лексикографов, или Зоал (Сатурн или другая из пяти звезд Чунна),^[145] как

объясняет это аль-Байяви.^[146] Суть заключается только в том факте, что арабская женщина называет себя "Дочерью Звезды"; и это обозначение относится к той же категории, что и Бану Бадр "Сыновья полной Луны", Бану Хиляль "Сыновья Новолуния", принятые некоторыми арабскими племенами и сравниваемые даже Бочартом^[147] с названием народа Джерах.^[148]

Таким образом, несколько кланов арабских племен, особенно бану Темим, Бану Абба и Бану Азд, называли себя "Сынами Ночи" (Бану Шарим).^[149] С другой стороны, горожанин Мекки называл себя "Дитя Солнца" — имя, которое сохранилось до настоящего времени, как видно из интересного сообщения Кремера.^[150]

Отношение Земледельца к двум враждующим стихиям неба очень различно. Буря, ветер и чрезмерный дождь объявлены врагами его жизни, тогда как теплые солнечные лучи, которые согревают и доводят до совершенства полевые плоды, с радостью приветствуются им, и их победа над темным хмурым небом доставляет ему радость. Старое эллинское название солнца - *Зевс Талайос*, или *Талайос*, или просто *Талос*, что означает "стимулирующий рост", как было доказано давным-давно.^[151] Именно Зевс наблюдает за кукурузными полями и посылает обильный урожай;^[152] и даже облака и дождь связаны с ним, поскольку их силы полезны для земледельца. По этой причине сам Зевс становится *νεφέληγερέτα*, Громовержцем и дарующим Дождь.^[153] Это разнообразие отношений к природе будет найдено отражение в мифах, сформированных соответственно на этих двух этапах. Изменившееся отношение к внешней природе производит изменение даже в старых и уже полностью сформировавшихся мифах и закладывает в них новую тенденцию в соответствии с изменившимся представлением о природе. Таким образом, миф, который уже сформировался на более ранней стадии

цивилизации, часто все еще обладает достаточной силой сопротивления, чтобы сохранить, несмотря на адаптацию к новым взглядам, большую часть характера, который ранее был наложен на него прошлой стадией цивилизации. Но новый миф должен нести на себе только отпечаток новой стадии, на которой начинается его существование. Ибо подобно тому, как способность к созданию языка не исчерпывает всю свою силу сразу, но все еще продолжает формировать новые способы речи всякий раз, когда этого требуют изменения обстоятельств, так же обстоит дело и с мифами. Как земледелец создает новые слова для своих новых обстоятельств и идей, так и он создает новые мифы.

§ 2. Следовательно, то, что особенно отличает миф кочевника от мифа Земледельца, в основном относится к различному положению, занимаемому на этих двух этапах темным ночным небом, с одной стороны, и ярким, теплым, солнечным небом - с другой. Миф - это не просто *объективная*^[154] выражение для явлений природы. Ибо то, что обычно и в обычной жизни называется чисто объективным описанием, почти невозможно, поскольку никто при всем возможном напряжении, сдержанности и самоотречении не может полностью отбросить свою индивидуальность; и это в гораздо большей степени верно в отношении мифа. Некорректно говорить об объективных репортажах или историках. Ибо как я мог бы, давая отчет о событии, будь то как очевидец или как критик, анализирующий заявления других, говорить о нем, не будучи *сам Говорящим*? И тот единственный факт, что я выступаю оратором, накладывает на мой доклад печать, отличную от той, которую нес бы доклад другого человека. Сравните так называемые объективные исторические повествования разных десятилетий, не говоря уже о сотнях или тысячах лет. Насколько большее впечатление субъективность мифотворцев должна оказывать на мифы разных периодов цивилизации! Несомненно, верно, что особая, резко характерная интеллектуальная индивидуальность людей развивается только в прямой зависимости от прогресса культуры ума. Чем лучше образован человек, тем больше он может выразить свое внутреннее "я" и дать почувствовать его влияние; а с развитием образования справедливым требованиям Индивидуальности также будет уделяться все больше и больше внимания, как в обществе, так и в законодательстве. Этот процесс можно проследить вверх от животных низкой организации к человеку, и внутри человеческой расы он может быть подтвержден на различных этапах ее развития, географических и исторических. На стадии мифотворчества интеллектуальное единообразие преобладает почти повсеместно, у всех индивидов. Следовательно, здесь только совокупность людей, создающих язык и миф, обладает какой-либо властью; индивид не мог бы создать ничего своего, отличного от работы других. Не существует такой вещи, как язык или миф об одном человеке;^[155] и то, что Стейнтал говорит о национальных песнях, в равной степени верно для них обоих, что разум, который их создает, "это разум множества людей без индивидуальности, удерживаемых вместе физической и ментальной связью; и все, что мысленно создается этим множеством, является творением общего разума, то есть нации".^[156] И именно по этой причине обычный разум в каждую из различных эпох цивилизации имеет свой собственный характерный отпечаток, тенденцию и фундаментальную концепцию, которые отличают его от разумов предыдущей эпохи.

Таким образом, у кочевников темное, облачное ночное небо является симпатической мифической фигурой; они воображают, что оно побеждает, или, если оно побеждено, придают его падению трагический характер, так что оно становится оплакиваемым и достойным скорее победы, чем разорения; и скорбь кочевников о поверженной державе передается из века в век далеко за пределы мифического периода. Дочери Израиля до сих пор время от времени

оплакивают принесение в жертву дочери Иеффая. С мифом о земледельце все обстоит как раз наоборот. Он покоряет сияющее дневное небо и опускает мрачное облачное небо или темную ночь; он сопровождает победу теплого дневного неба торжествующими криками и аплодисментами, а его гимны увековечивают то, что он чувствовал и думал об этой победе. Здесь именно поражение солнечного неба настраивает его на скорбь. Павший Самсон - трагическая фигура. Каждый читатель сможет сам найти применение этим общим положениям к еврейскому мифу, если он обратит внимание на главу, в которой были выдвинуты главные фигуры еврейской мифологии, с указанием основных черт, которыми они сопровождаются в мифологии. Я счел бы излишним продолжать рассмотрение этого заявления, поскольку в каждом конкретном случае его можно найти в природе самого мифа.

Но не только из чувства симпатии к ночному небу и облакам Кочевник выдвигает его на передний план. Этот аспект небес является для него также *данным, prius, естественным*, которому сегодняшнее небо впоследствии противостоит как врагу и преследователю. С природой номадизма, и особенно ночных странствий, также связано исчисление времени по *ночам*. Лучше всего это сохранили арабы, которые считают по ночам, а не по дням, как это делаем мы. Это особенно заметно при определении расстояния между двумя местами и продолжительности путешествия: например, "Его лицо покрывается испариной от желания получить плату, удерживаемую в течение *долгих ночей* (т.е. в течение длительного времени)";^[157] "Между Дамаском и местом, где Валид б. Язид жил в пустыне, находятся *четыре ночи*";^[158] 'Я дам ему пятьсот динаров и верблюда, на котором он сможет путешествовать *двенадцать ночей*';^[159] в стихотворении Абу Зейд аль-Абшами, "Когда племя путешествует в течение *шестнадцати ночей*" (иаа-л-шауму сара ситтаташрата лейлатан).^[160] Эта арабская идиома настолько прочно укоренилась, что в противоположном случае, когда период впервые должен быть выражен в днях, добавляется эквивалент, выраженный в ночах, в качестве более точного определения; например, "Так что между ними и их домом лежало расстояние в *два дня или три ночи*".^[161] С отсчетом времени по ночам связаны две другие практики. *Во-первых*, Ночь имеет приоритет перед Днем; поэтому у арабов и евреев (как и у более поздних евреев), двух народов, которые, как мы увидим, дольше арийцев сохраняли чувство кочевничества, день начинается с вечера. 'Был вечер, было утро - один день'. Остатки старой концепции кочевников можно найти в египетском мифе о том, что Тум, форма ночного существования солнца, родилась раньше Ра, формы дневного существования солнца. *Во-вторых*, таким образом, хронология связана главным образом с ночным небом и луной. По этому поводу следует отметить, что у народов, которые начинают отсчет дня с вечера, луна является центральной фигурой и отправной точкой в хронологии больших периодов.^[162] Сейффарт в эссе, озаглавленном "Считали ли евреи до разрушения Иерусалима по лунным месяцам?" (опубликовано в 1848 году в Zeitschrift der D.M.G., II. 347 кв.), попытался защитить тезис о том, что еврейское летоисчисление изначально основывалось на солнечных месяцах, которые не были вытеснены лунными месяцами относятся к периоду между вторым и четвертым веками после Рождества Христова; но он подкрепляет эту теорию аргументами, которые не могут противостоять более глубокой критике. Скорее следует предположить, что первоначальный лунный год в начале земледельческой жизни был объединен с наблюдением солнечных периодов (см. Кнобель, Комментарий к книге Исход, стр.95), чтобы произвести очень раннюю компенсацию разницы между ними; но что в различных попытках компенсации, которые завершились установлением календаря и расположением промежуточного месяца, отсчет по лунам оставался на переднем плане, как это очевидно по способу компенсации. Что касается арабов, Шпренгер также полностью доказал в

эссе, на которое мы уже ссылались в этой главе, что солнечный элемент хронологии был второстепенным и что в старые времена, до Мухаммеда, действовало лунное летоисчисление.

Как в другой раз мы вернемся к тому факту, что среди ариев индийцы сохранили определенную степень кочевых настроений более отчетливо, чем любые другие арийцы, и что это отразилось на их литературе и многих их институтах, так и здесь мы можем наблюдать то же самое в отношении их хронологии. В Ведах, древнейшей литературе санскритского народа, мы находим лунный год, состоящий из двенадцати месяцев, со случайным добавлением тринадцатого или промежуточного месяца.^[163] Примечательно, что по этому поводу мы находим еще больше воспоминаний о кочевой жизни персов. Во всей книге Авеста, в отрывках, где перечисляются сияющие небесные тела, они появляются в этом неизменном порядке: Звезды, Луна, и Солнце, причем солнце всегда занимает последнее место. И мы даже находим также отсчет времени по ночам, точно такой же, как у арабов; что позволяет Шпигелю сделать справедливый вывод о том, что древние персы вели счет по лунным годам.^[164] Согласно Бунзену^[165] Дельфийский миф об очищении Аполлона также указывает на вывод о том, что эллины в более поздние времена заменили солнечное летоисчисление на старое лунное .

Солнечное летоисчисление принадлежит Земледельцу, в противоположность Кочевнику. Как ночь и ночное небо формируют передний план для кочевника, так и земледельческая стадия цивилизации приводит солнце к победе, и солнце становится мерилom и отправной точкой ее хронологии. С развитием сельского хозяйства лунный год заменяется на *Magnus Annus*, или ἡλιακόν, который также назывался ὁ θεοῦ ἐνιαυτός. И все же очень любопытно, что, поскольку остатки номадизма в целом могут быть заметны долгое время и бессознательно сохраняться в идеях земледельца, именно способ исчисления времени дольше всего перекликается с идеями кочевников и даже сохраняется в эпохи более развитой культуры. О галлах, например, Юлий Цезарь сообщает, что они считали по ночам, а не по дням.^[166] Тацит говорит то же самое о древних германцах.^[167] В одном случае, а именно в английском слове "fortnight",^[168] которая является красноречивым доказательством того, что предки тех, кто сейчас использует слово "отсчет времени по ночам", одна из самых развитых наций современности, не имели но перестал считать по ночам. Другие языки, на которых говорят народы, давно принявшие солнечное летоисчисление, также сохраняют памятники старого лунного летоисчисления кочевников. В венгерском и других языках угорской группы выражение "скачущий год" (szökő év) для обозначения високосного года,^[169] в связи с другими подобными явлениями указывает на хронологию лунных лет, что венгерский академик Пауль Хунфалви очень полно продемонстрировал с помощью важных документов.^[170] Остатком лунного летоисчисления, которое просуществовало дольше всего и которое, несмотря на преобладающий солнечный характер нашего летоисчисления и несмотря на любовь к десятичной системе, присущую первой Французской революции, теперь прочно закреплено на длительный период в будущем, является *Неделя*— понятие, специфически связанное с Луной. Однако уже давно стало очевидным, что даже это деление месяца на четыре недели в древности иногда заменялось солнечным делением на три декады. Это было связано с влиянием сельскохозяйственной стадии цивилизации, придававшей Солнцу видное положение. Мы знаем это, например, о египтянах, и поэтому долгое время сомневались, знали ли они вообще деление на недели. Но сэр Гарднер Уилкинсон собрал ряд доказательств того, что у египтян более поздней десятичной системе исторически предшествовало разделение месяцев на четыре недели по семь дней в каждой.^[171] Также относительно мексиканцев можно с уверенностью сказать, что из двух их методов счета времени, которые в более поздние времена действовали бок о бок,

Тонульпохуалли или "солнечное исчисление" и *Мецлапохуалли* или "лунное исчисление", последний исторически был более ранним, но был сохранен во времена солнечного летоисчисления, поскольку это так часто бывает при вычислении времени.^[172] Кроме того, нам следует также рассмотреть расчет более длительных периодов времени с помощью *масика*, то есть сезонов дождей, который преобладает среди унямвеси в Африке.^[173] Насколько велико посмертное влияние даже на более поздние времена кочевого лунного деления на недели, — влияние, которое снова и снова обретало силу, даже после того, как однажды солнечное исчисление было вытеснено декадами, мы лучше всего видим у римлян. Первоначально у них был последовательный лунный расчет; даже их год состоял из десяти месяцев, при этом двенадцатимесячный цикл солнца игнорировался; и они разделили месяц на четыре недели.^[174] Позже это четырехкратное деление уступило место трехкратному делению на три декады: *ноны*, *календы*, *иду*; но все же в конце концов они снова вернулись к неделе и назвали ее семь дней именами солнца, луны и пяти планет. Однако деление месяца на три декады не всегда связано с солнечной хронологией; оно также встречается в сочетании с лунным исчислением, когда признаются три фазы Луны (как в трехглавых формах луны в греческой мифологии).^[175]

Было доказано, что пятидневный период существует у многих народов как эквивалент нашей недели (у китайцев, монгольских племен, ацтеков и мексиканцев.).^[176] Но это деление на пентады должно быть связано с оригинальной пятеричной системой счисления, лингвистическому значению которой Потт посвятил специальный трактат.^[177] В Старом Калабаре на западном побережье Африки проходит неделя из *восьми дней*; что наиболее любопытно, поскольку люди не могут считать дальше пяти.^[178] *Априори* это казалось бы невозможным; но за это ручается такой точный наблюдатель, как Бастиан.

§ 3. Как кочевая стадия цивилизации по необходимости исторически предшествует земледельческой, так и та стадия мифов, на которой ночное, темное или облачное небо предшествует светлому дневному небу, предшествует стадии, на которой последнее занимает передний план и играет роль любимого персонажа или фаворитки. Более того, нельзя предполагать, что этой второй стадии формирования мифов не предшествовала первая стадия; ибо просто невозможно, чтобы какая-либо часть человечества пережила стадию номадизма, которая, возможно, длилась тысячи лет, не облекши свои представления о мире в мифические формы. Всем известно, и теперь никто не сомневается, что самой выдающейся фигурой в мифологии ариев, которая позже на богословской стадии приняла ранг верховного бога, был блистательный солнечный небожитель Дью (Дьяус, *нем.*), Θεός, Зевс, на котором была сосредоточена мощная симпатия арийца, и к которому он обращался с восхищенной преданностью, как только начинал молиться и слагать гимны. С другой стороны, от внимания исследователя в области арийской мифологии и истории религии не могло ускользнуть, что самый древний и наиболее подлинный представитель арийского разума, по-видимому, сам образует своего рода исключение из этой универсальной идеи. Индийцы, а именно, среди которых Дью, безусловно, имел богословское значение,^[179] не делают его своим верховным богом, но Индрой, который, как показывает само его имя (инду = "капля") идентичен дождливому небу (Юпитеру плювиусу),^[180] и Варуна, который, в отличие от сияющего Митры, был мрачным ночным небом (от *var* = "покрывать").^[181] Макс Мюллер, заслуга которого в основном состоит в том, что он возвел арийского Дью на высокий трон, который он сейчас занимает в истории арийской религии, объясняет этот странный факт предположением, что Индра изгнал Дью, старейшего из богов, с места, которое он ранее занимал даже среди индийцев. "Если в Индии, - думает он, - Дью не вырос до тех же размеров, что Зевс в Греции, причина просто в том,

что *Дью* сохранил слишком большую часть своей апеллятивной силы,^[182] и что Индра, новое имя и новый бог, поглотил все каналы, которые могли поддерживать жизнь *Дью*,"^[183] так, чтобы он затих.

Из того, что было объяснено выше, очевидно, что этот предмет может представлять в другом свете. Хорошо известно, что народ Индии представляет, как в своем языке, так и в своей мифологии, древнейшую стадию арийского разума, доступную нам, и за ним следует народ Ирана. Древняя литература этих двух народов, но индийцев в большей степени, чем персов, по своим идеям гораздо ближе к кочевой жизни, чем любые другие документы арийского сознания, которые до нас дошли. Поэтому неудивительно, что (поскольку для любого физического, а также интеллектуального развития является правилом, что на более поздней стадии прогресса остатки предыдущего остаются незамеченными) эти народы, которые во времена своих древнейших известных интеллектуальных достижений были недалеко удалены от номадизма, обнаруживают больше следов номадизма, чем другие, даже если оказывается, что они тогда полностью вышли из кочевой стадии. Мы уже упоминали об этом при рассмотрении кочевых элементов в хронологии, а теперь снова возвращаемся к тому же пункту. В некоторых вещах иранцы сохраняли традиции кочевничества более твердо и настойчиво, чем индийцы, которые в целом стояли ближе к первоначальным формам. Это следует объяснить тем фактом, что в Персии сам номадизм прожил дольше как действительная стадия цивилизации и был более развит, чем в Индии; действительно, он даже сейчас сохраняет там свои позиции. Ибо точно так же, как во времена Геродота (I. 125) персы были частично мигрирующими кочевниками (*νομάδες*), частично оседлыми земледельцами (*ἀροτῆρες*), так и сейчас часть населения современной Персии, варьирующаяся от четверти до половины, все еще ведет кочевой образ жизни.^[184] Одной из характерных черт кочевого периода является социальное и политическое разделение на племена, которое во многих цивилизованных странах сохраняется во времена постоянных жилищ как пережиток кочевничества. Не останавливаясь на фракийцах, которые, согласно рассказу Геродота,^[185] сочли невозможным отбросить все ссылки на племенные различия и проявить свою силу через национальное единство, мы сошлемся на ионийцев в качестве примера, чьи подразделения на *φρατρία*, *γένη* и *γευνῖται*, были точно прослежены.^[186] Среди индейцев мы не находим никаких заслуживающих упоминания следов племенного деления, но очень скоро наталкиваемся на касту — наследственное деление по способам занятий, которое не может быть сформировано ни на какой более ранней стадии, чем появление постоянных жилищ, поскольку это дало первый импульс занятиям искусствами и ремеслами, что немыслимо на кочевой стадии. С другой стороны, у иранцев племенное деление долгое время сохранялось параллельно с разделением по роду занятий, что лучше соответствовало времени перехода к оседлой жизни.^[187] Даже на кастовую систему парсов племенное деление все еще оказывает определенное влияние. Каста священнослужителей — это отдельное племя, семья, точно такая же, как левиты у евреев;^[188] и в древние времена многие священнические функции, 'более мелкие и менее важные религиозные обязанности, были возложены на глав различных подразделений племени'. Имя жрецов, *мебед* (которое Шпигель объясняет как *умана-пайти* = 'главный глава племени или семьи', возможно, эквивалентное еврейскому "рош бет абх"), само по себе указывает на изначальную универсальность возложенных на главу племени жреческих функций.^[189]

Как в Иране фундаментальным социальным институтом, так и среди санскритского народа выдающимся мифологическим фактом является заметный остаток кочевничества, а именно. дело в том, что по их мнению первое место и высший ранг среди персонажей мифа, а

впоследствии и среди богов, отводится не Дью, а Варуне и Индре. Не к охраняющим поле, посылающим урожай, сияющим солнечным небесам, а к Варуне -покровителю и Индре - ниспослателью дождя кочевник направляет свое восхищение и симпатию, свое почитание и преданность. Это отношение к Индре сохранилось у индийцев со времен кочевья — с тех времен, когда этот замечательный народ еще не избрал постоянное местожительство на берегах Ганга и Инда. С этим очень хорошо согласуется идея, которую Рот развил в эссе о "Высших богах арийских народов", что Варуна так же стар, как и арийский период, и является общим достоянием всех представителей расы; даже концепция Индры более поздняя, чем концепция Варуны, и особенно индийская.^[190] Но не только у индийцев мы находим эту память о кочевой жизни, запечатленную в мифологии; ее следы можно найти также в эллинской мифологии, однако не как положительное, реальное существование, как в Индии, но все же как историческое воспоминание. Согласно "Теогонии" Гесиода, владычеству Зевса предшествовало владычество Урана; то есть до того, как эллинский народ, выбрав оседлую земледельческую жизнь, выдвинул Зевса, яркое солнечное небо, на передний план, центром их мира был Уран (Варуна), мрачное, затянутое облаками небо. Едва ли есть какие-либо серьезные основания рассматривать, как это делает Бунзен^[191] и некоторые авторы по истории религии, только царство Зевса как оригинальный интеллектуальный продукт эллинского народа, и отбрасывать Уран просто как результат теогонических спекуляций, или даже видеть в Уране фигуру, заимствованную из семитского источника. Последовательность — Уран, Зевс — скорее полностью соответствует последовательным этапам цивилизации, кочевничества и земледелия, и все, что сделал Гесиод, - это облек историческую, естественную и истинную традицию эллинского народа в форму теогонической истории. С этим, по-видимому, ясно и безошибочно связаны другие моменты Теогонии, а именно те, в которых мы усматриваем идею приоритета Ночи. Среди сил, предшествовавших правлению Зевса в "Теогонии" Гесиода, названы Хаос — слово, означающее в соответствии с его первоначальным значением "тьма", — и Тартар. Мы хорошо знаем теологическое значение последнего слова — подземное место, куда отправляются души умерших; но нет сомнений, что первоначально оно обозначало "мрачную яму, никогда не освещаемую солнцем" или "тьму" вообще. Следовательно, Тартар фигурирует в Мифологии как отец Тифона и Ехидны, и, следовательно, Никс - его дочь. Тогда это хорошо согласуется с представлениями кочевников о том, что Тартар называется "отцом вод и источников" и что он носит эпитет 'перворожденный' (πρωτόγονος). На почве иврита мы также встречаем аналогичный переход. В Книге Иова XXXVI. 20 слово *laylâ* "ночь" используется исключительно в значении "нижний мир"; что верно также для салмавета, обозначающего "тьму" в целом и употребляемого лишь во вторую очередь по отношению к Оркусу.

§ 4. Выше мы только что коснулись границ религиозной истории, хотя, строго говоря, это была лишь пограничная территория мифологии, которую не следует путать с религиозной историей. Но здесь мы должны позволить себе экскурсию на соседнюю территорию. Ибо не должно остаться незамеченным, что, поскольку миф, в котором ночное небо находится на переднем плане, всегда предшествует мифу, в центре которого находится яркое дневное небо, причем первый соответствует кочевой, а второй - оседлой земледельческой жизни, ту же последовательность можно наблюдать и в истории религии. Есть народы, которые, уже находясь на стадии кочевания, вырабатывают для себя теистическую религию. Поскольку теистическая религия всегда вырастает из элементов мифов, религия номадизма должна быть, по сути, поклонением ночному небу. Затем, когда прогресс до стадии земледелия производит революцию в представлениях человека о мире и в отношении его ума к внешней природе, о

которой я говорил выше, когда он больше привязывается к Солнцу и отдает ему свое почтение, тогда поклонение ночному звездному или затянутому тучами дождливому небу естественным образом вытесняется поклонением дневному небу и солнцу, и только остатки древних идей и древних объектов поклонения распространяются в новую эпоху, иногда продолжаясь и оставаясь в силе без изменений, а иногда интерпретируясь заново в новом свете. смысл новой системы. Религия и культ кочевника и земледельца находятся в таком же отношении исторической преемственности, как две сходные стадии мифологии друг к другу. На более поздней стадии элементы солнечной религии, несомненно, могут мирно соседствовать с остатками более ранней стадии религии. Точно так же, когда кочевники вступают в отношения с горожанами, у которых уже сильно развита солнечная религия, многие элементы солнечного культа могут найти свое отражение в религии кочевников; множество примеров этого можно найти в хорошо известных описаниях религии некоторых арабских бедуинских племен. К этому сторонний наблюдатель, вероятно, мог бы свести сообщение Уильяма Гиффорда Пэлгрейва, отважного исследователя Центральной Аравии, о почитании Солнца среди бедавов".^[192] Но в порядке книги Бытия поклонение ночному небу, включая поклонение луне, предшествует поклонению дневному небу и солнцу. Давным-давно было замечено, что везде, где существует поклонение солнцу, всегда можно найти и поклонение Луне, являющееся пережитком более ранней стадии религии; но не в обратном порядке.^[193] В следующей главе нам придется вернуться к этому факту, говоря о религии евреев-кочевников, и поэтому мы коснемся лишь нескольких моментов в древней арабской религии. Если Блау прав в интерпретации древнеарабского имени собственного 'abd Duhmân как "Слуга ночной тьмы",^[194] теологическая важность ночного неба для древних арабов в целом доказана; поскольку хорошо известно, что в арабских именах собственных, составленных с 'abd "слуга", вторым членом соединения является имя бога или, по крайней мере, название теологического объекта. значение.^[195] К тому же классу относится поклонение Луне древних арабов, которое достаточно засвидетельствовано.^[196] Самым ярким свидетельством поклонения дождливому небу и буре у арабов является имя узах, которому приписывались бури и радуги (см. Следующую главу § 12). Арабский этимологи, среди которых могут быть упомянуты автором Ḳāmûs и автора в комментарии о том, что словарь, издание на Bûlâḳ, пробовал много комбинаций для того, чтобы найти подходящего объяснения этому Ḳuzaḥ, с особой ссылкой на значение 'Радуга;' все производные заложенных корня ḳẓḥ, *украшение, различные цвета, поднимая себя*, являются доходность достаточным основанием для наименования. Это доказывает, как мало мусульманин сейчас знает о своей языческой древности; использование имени Хузах, должно быть, было запрещено. Ад-Дамири в своей работе "Аль-Масаил аль-мантурайя" находит глубоко укоренившуюся ошибку в самом слове, вместо которого он хочет прочесть ḳaza' с _WBR_ аупаун, *что означает "облако"*.^[197] Но вполне вероятно, что это название Ḳuzaḥ происходит от значения 'mingere', которое принадлежит соответствующему глаголу (используется специально для обозначения животных), и что это связано с мифологической концепцией Дождя. Это обстоятельство побуждает нас связать еврейское слово bûl 'дождь, дождливый месяц' с арабским bâla, uabûlu 'смешанный'. Если это так, то сочетание этого слова с именем Бога Баала, которое, несомненно, встречается в химьярском языке в форме Буль, должно было быть произведено позже, из-за неправильного понимания мифологических отношений.^[198] Теологическая сила хузаха у древних арабов очевидна также из того, что мусульманские толкователи объясняли его как имя дьявола или ангела, а также из того факта, что с ним связаны географические названия, действующие в ритуале старой религии.^[199] Эти элементы поклонения ночи и облачному и грозовому небу должны иметь приоритет перед

элементами поклонения солнцу, которые существуют рядом с ними. Ф. Шпигель утверждает, что эта последовательность является законом в истории религии. "Это не солнце", - говорит он,^[200] "первое, что привлекло внимание дикаря своим светом.... С другой стороны, ночное небо, огни которого контрастируют с темнотой земли, гораздо больше рассчитано на то, чтобы привлечь к себе взгляд дикаря. И среди небесных сияний именно луна первой привлекает к себе внимание, как своими размерами, так и легко различимыми изменениями; а за ней следует группа особенно ярких звезд.... Мы находим поклонение луне у почти совершенно диких племен Африки и Америки; и примечательно, что там к луне всегда относятся как к мужчине, а к солнцу - как к женщине; только позже эти отношения меняются на противоположные. Из этого мы можем сделать вывод, что *лунный культ древнее солнечного*.' Однако мы не можем согласиться со Шпигелем, когда он называет причиной, по которой темнота привлекла особое внимание человека, то, что солнце было для него чем-то само собой разумеющимся. Мы видим, как та же история лунной религии снова повторяется в истории вавилонско-ассирийской религии. Хур-ки (ассирийский Син) исторически является самым старым и древнейшим объектом поклонения древнего аккадского царства; и чем дальше мы продвигаемся к истокам истории, тем больше преобладает поклонение луне. Монархи первых династий считали ее своей защитницей, и имя луны часто входит в состав их имен собственных.^[201] В более поздней империи, Ассирии, это преобладающее положение луны постепенно исчезает. Ее вытесняет солнце, под которым она нисходит, чтобы стать божеством второго ранга, "Владыкой тридцати дней месяца" и "Осветителем земли".^[202] То, что Самас, солнце, назван в ассирийском эпосе об Истаре, *сыне Сина*, божества луны (IV. 2), "указывает", как отмечает ученый немецкий переводчик клинописных надписей, "на почитание бога луны в Вавилонии раньше, чем бога солнца",^[203] или же к зачатию ночи, предшествующей дню. У египтян тоже это более поздний период, когда признается господство солнца. Древняя историческая эпоха — будь то пронизанная, как несколько туманно выражает это Бунзен,^[204] "космогоническо-астральной" идеей, или, как Ленорман описывает это несколькими смелыми штрихами,^[205] обладающий вообще очень небольшим количеством позитивной религии — пока еще ничего не знает о поклонении Солнцу. Культ солнца у египтян, несомненно, является продуктом более позднего развития высокой культуры.

Этот феномен, приоритет поклонения луне перед поклонением солнцу, утверждается также приверженцами теории истории цивилизации, обычно называемой *гинекократической*, которая была основана и развита швейцарским ученым Бахофеном в большой книге, озаглавленной 'Гинекократия древности'. Для приверженцев этой теории, которые предполагают, что господству мужчины предшествовал длительный период, в течение которого господствовал женский пол, поклонение луне тесно связано с важностью женщины, в то время как поклонение солнцу связано с господством мужчины. Я, конечно, не считаю частью своей нынешней задачи критиковать гинекократическую теорию, которая, безусловно, имела лишь небольшой успех в ученом мире, или занимать позицию либо за, либо против нее. И все же отрадно, что явление в истории религии, которое мы выделили на первый план, может найти подтверждение в другой сфере, где предпосылки совершенно иные.

§ 5. Первый основатель сравнительной мифологии, профессор А. Кун, исходя из истины, 'что каждая стадия социального и политического развития имеет свой собственный более или менее специфический мифологический характер и что тот факт, что эти, так сказать, мифологические слои лежат бок о бок или пересекают друг друга, часто затрудняет решение мифологических загадок', настаивал, в первую очередь в отношении арийской мифологии, что мифологические продукты каждой из великих эпох цивилизации должны быть

проанализированы с учетом циклов мифов, характерных для каждой эпохи.^[206] Он сам отважился на первые зачатки или элементы такого анализа в очень интересном и поучительном академическом трактате "Об этапах развития в формировании мифов".^[207] Кун находит критерий принадлежности мифа к тому или иному периоду цивилизации главным образом в понятиях и объектах, с которыми миф имеет отношение. О Солнечной охоте говорили в охотничий период, о солнечном скоте - в кочевой и т. Д.; И формирование мифов, в которых использовались эти понятия, началось "как только следующий период утратил понимание языка предыдущего" (стр. 137).

Я не думаю, что определение периодов мифообразования, которое начинается с Материала мифа, всегда может дать строго надежное правило для оценки мифического слоя и отнесения его к тому или иному периоду цивилизации. Ибо не должно оставаться незамеченным, что, как только понятие охоты или стад появляется, оно не исчезает из ментального инвентаря человека, как только проходит стадия цивилизации, на которой та часть человечества занимается охотой или содержанием стад. С другой стороны, вступление в более развитую стадию цивилизации не означает полного изгнания из человеческого общества всего, что было связано с предыдущей, хотя, говоря в целом, это было уже пройдено и ушло в прошлое. В противном случае, как могли бы мы в наши дни, когда эпоха охоты осталась позади на столько тысяч лет, продолжать наши охотничьи приключения и наслаждаться всеми радостями, присущими жизни спортсмена? И разве не должны быть пастухи даже в земледельческих странах, хотя земледelec давно миновал стадию кочевничества? Следовательно, из фразеологического материала, используемого в мифе, можно сделать вывод только *otermminus a quo*, относящемся к его происхождению, но не о *terminus ad quem*. Иначе мы были бы вовлечены в те же ошибки, в которые впадали более ранние датские антиквары, когда на основании находок каменных, бронзовых или железных орудий в кургане или аллее они делали вывод, что курган или аллея были такими-то и такими-то древними, не принимая во внимание, что материал завершеного периода распространяется на следующую эпоху, как показано во всех тех доисторических находках, в которых инструменты из всех возможных материалов встречаются беспорядочно, как убедительно доказал Джеймс Фергюссон.^[208] Мы находимся в том же случае с фразеологизмом Мифа. По мере выхода из каждого из великих периодов связанные с ним идеи, которые начались с момента вступления в него, не могут исчезнуть. Идея, однажды постигнутая человеком, остается для него всегда актуальной и может быть удобно использована для присвоения названий природным явлениям, связанным с тем же кругом идей; и он не перестает обращать внимание на природные явления, создавая мифы. Таким образом, даже земледelec мог говорить об охоте Солнца; и даже на стадии земледелия все еще могли возникать мифы, в которых говорилось о Солнце как об охотнике, вооруженном стрелами, которыми оно убивает дракона. Соответственно, не мифический материал имеет первостепенное значение при описании основных стадий развития в формировании мифов, а скорее *Тенденция* мифа — положение, занимаемое человеком по отношению к внешней природе, насколько это видно из рассматриваемых мифов. Насколько, в соответствии с этой шкалой развития, этапы мифа у ариев отражены в их мифологии, я не берусь судить, будучи на арийской почве всего лишь *дилетантом*. Я, однако, приведу несколько примеров из специальной области этих исследований, чтобы проиллюстрировать то, что было изложено. Глядя на миф об Иакове, соблюдая центре цикла, имя которому—как показано на должном месте—представляет собой обозначение звездного неба, как он борется против *красных*, 'Edôm, и *белое*, 'Lâbhân, и видя, что миф-Производитель симпатии всегда склоняется к Якову, что его достижения своих врагов,

всегда появляется в свет, благоприятный для него, и что его побеждает всегда носить трагический цвет, Я могу сделать вывод, что этот цикл мифов принадлежит к кочевничеству. Тот же вывод следует сделать и из рассмотрения мифа об Иосифе. Но если я посмотрю на гимн Иуде или рассмотрю миф о Самсоне и то, что на иврите рассказывалось о Солнечном гиганте с его длинными локонами, о его ослеплении и его падении, то я знаю, что имею дело с мифами земледельческих народов. Что касается антипатии, испытываемой к палящему солнцу, я, наконец, обращаю внимание на идеи, которых придерживалось племя Атарантес в Ироде. IV. 184, where it is said: οὔτοι τῶν ἡλίου περβάλλοντι καταρέονται, καὶ πρὸς τοῦτοις πάντα τὰ αἰσχρὰ λοιδορέονται, ὅτι σφέας καίων ἐπιτίβει, αὐτοὺς τε τοὺς ἀνθρώπους καὶ τὴν χώραν αὐτῶν.^[209]

§ 6. Примечательным фактом в истории человеческого разума является то, что многие нации, совершившие переход от кочевой жизни к земледельческой при условии, что либо номадизм все еще продолжает прозябать в нации как изолированный остаток предыдущей стадии, либо что прогресс затрагивает только часть, хотя и влиятельную, нации, в то время как другая, столь же значительная часть, остается на старой стадии цивилизации, не только не осознают, что переход является прогрессом, но даже придерживаются убеждения, что они сделали шаг к худшему и опустились еще ниже, поменяв пастбища для сельскохозяйственных культур. Кочевник лелеет гордое чувство высокого благородства и надменно смотрит свысока на земледельца, привязанного к земле. Даже полудикие динка в Центральной Африке, ведущие кочевой образ жизни, называют земледельца Диура "человеком леса" или "диким человеком" и считают себя более привилегированными и благородными.^[210] Каждый, кто что-либо знает о природе и истории арабской цивилизации, знает гордыню бедавов и ироническое презрение, с которым они свысока смотрят на ахари. Ибо эта тенденция особенно характерна для семитов.^[211] Мышление эллинов совершенно иное. Для эллина земледельческая жизнь была только нравственно совершенным состоянием; его поэт выразил это чувство в прекрасных словах:

Τῆς πᾶσιν ἀνθρώποισιν εἰρήνης φίλης
πιστὴ τροφὸς ταμία συνεργὸς ἐπίτροπος
θυγατὴρ ἀδελφὴ πάντα ταῦτ' ἐχρῆτό μοι
σοι δ' ὄνομα δὴ τί ἔστιν; ὅτι γεωργία...^[212]

И для римского поэта периода, охваченного войнами, мирное земледелие было не только самым идеальным условием человеческой жизни, но и счастливым состоянием невинности первобытного человечества:

Ut prisca gens mortalium

Paterna rura bobus exercet suis,

говорит Гораций в своей знаменитой эподе "Блаженный"; и ни о каком более древнем периоде он никогда не слышал.^[213] Джордж Роулинсон очень странно говорит: "Среди греков было модно восхвалять простоту и честность кочевых рас, которые были менее цивилизованными, чем они

сами;^[214] ибо в цитируемых им отрывках литературы в подтверждение этого утверждения не делается упоминания о кочевом элементе. Но у семитов дело обстоит совсем иначе. Давайте сначала рассмотрим с этой точки зрения территорию, наиболее богатую из всех семитских, на которой представлены наиболее обильные свидетельства мыслей и чувств ее обитателей, — арабскую. "Божественная Слава" (аль-сакинат=шехина), как сказано в речи Мухаммеда, "среди пастухов; тщеславие и дерзость среди земледельцев" (аль-фаддадун).^[215] Другая традиционная фраза, которую распространители высказываний Мухаммеда — конечно, не сами Бедави — вкладывают в уста Пророка, заключается в том, что каждый пророк, должно быть, долгое время был пастухом.^[216] Насколько Мухаммед одобрял гордое самосознание кочевника в противовес земледельческому характеру, видно из следующего повествования, относящегося к исламской традиции. 'Однажды Пророк рассказал эту историю одному из своих сподвижников в присутствии араба из пустыни. Обитатель Рая попросил у Аллаха разрешения сеять, и Аллах ответил: "У тебя уже есть все, что ты можешь пожелать". "Да," ответил другой, "но все же я хотел бы также разбросать немного семян". Итак, (когда Аллах дал ему разрешение), он разбросал семена; и в тот самый момент, когда он смотрел на них, он увидел, что они выросли, поднялись высоко и созрели для сбора урожая; и они были похожи на правильные холмы. Тогда Аллах сказал ему: "Прочь отсюда, сын человеческого; ты ненасытное создание!" Когда Пророк закончил этот рассказ, араб из пустыни сказал: "Клянусь Аллахом! этот человек мог быть только курейшитом или ансари, потому что они занимаются посевом семян, но мы, арабы пустыни, сеянием не занимаемся". Затем Пророк улыбнулся" — с явным одобрением.^[217] В аккредитованных сборниках преданий также говорится следующее об Абу Уаме аль-Бахили: "Однажды, увидев лемех плуга и другое сельскохозяйственное орудие, он сказал: "Я слышал, как Пророк сказал: "Эти орудия не входят в дом нации, если только Аллах не заставит малодушных войти туда одновременно". time."^[218] Точно так же в своем политическом завещании Халиф Омар, умирая, рекомендовал Бедави своему преемнику: "*ибо они — корень арабов и зародыш ислама*";"^[219] и то, как мало этот арабский политик мог оценить важность сельского хозяйства, видно из эдикта, в котором он самым строгим образом запрещал арабам приобретать земельные владения и заниматься сельским хозяйством в завоеванных районах. Единственным образом жизни, столь же привилегированным по сравнению с жизнью бродячего кочевника, считалась столь же бродячая военная профессия, или жизнь кочевников без стад и с оружием в руках. Даже в Египте, стране с особым сельским хозяйством, этот принцип признавался и строго соблюдался.^[220] Он также враждебно относился к постоянным зданиям, таким, какие возводятся в городах. Однажды, проходя мимо кирпичного дома одного из своих губернаторов, он обязал его вернуть деньги, позволившие ему наслаждаться такой роскошью; и когда Саад б. Абу Вахаш попросил у него разрешения построить дом, халиф решил, что достаточно иметь место, дающее защиту от солнечного зноя и дождя.^[221] И тот же самый Халиф, который может сойти за еще лучший тип истинного семита, чем сам Мохаммед, распространяет свое предпочтение кочевничества даже на способ давать имена. Кочевник называет себя именем племени, к которому он принадлежит; горожанин, в котором уже угасла всякая память о племенной жизни, получает имя по месту своего рождения, или по имени своих предков, или по роду занятий. 'Изучай свои генеалогии, - сказал Омар, - и не уподобляйся набатейцам аль-Савада; если ты спросишь одного из них, откуда он родом, он скажет, что он из того или иного города'. Эта черта прославления старомодной жизни бедуинов в ущерб свободной вежливости горожан проходит через значительный раздел арабской литературы, которая с радостью окружила грубые манеры сынов пустыни романтическим ореолом преображения. В этой связи следует отметить отрывок из произведения, ложно

приписываемого Вайди^[222], в котором описывается Бедави Рифата б. Зухейр при византийском дворе и, вложив сатиру против кочевничества в уста императора, одерживает блестящую победу над этой атакой "мышеедов"^[223] Бедави. Это предпочтение кочевничества и точка зрения о том, что, хотя при меньшем количестве потребностей это более простая и однородная стадия человеческого развития, чем городская жизнь, она, тем не менее, превосходит последнюю по благородству и чистоте, все еще живы в системе талантливого арабского историка Ибн Халдуна. Он посвящает несколько разделов своего исторического "Введения" прославлению бедави в борьбе с горожанами.^[224] То, что было таким образом установлено теоретически, представлено в реальной жизни вплоть до наших дней. Тем не менее, как и двенадцать веков назад, только бедави имеют полное право называться аль-Арабами, или аль-Орбан, и считается, что арабская поэзия горожан все еще находится в пустыне.

Древнеарабский поэт, создавая свои поэтические образы, всегда предпочитал мысленно изображать верблюда. С верблюдом связано подавляющее большинство его лучших сравнений. В одном стихотворении поэт сравнивает себя с сильным выючным верблюдом; и в той же самой строке он, верблюд, доит грудью Смерть, которая снова рассматривается как верблюд. Время - это верблюд, припадающий к земле, который давит своей толстой шкурой того, на кого падает; измученный жаждой верблюд, который в своем стремлении к воде (здесьлюди) глотает все.^[225] Война и бедствие также являются верблюдами. Поэт Абида бин Джабир взывает к своим противникам, восхваляя доблесть своего собственного племени: "Мы не сыновья молодых верблюдиц с отрезанными грудями, но мы сыновья жестокой битвы", где, согласно интерпретации местного комментатора, "молодыеверблюдицы с отрезанными грудями" означают "слабых королей, которые в очень незначительной степени разжигают пыл битвы".^[226] Как часто использовалось сравнение людей с верблюдами как в хорошем, так и в плохом смысле! Даже в номенклатуре мест и колодцев Аравийского полуострова верблюд часто фигурирует, вероятно, часто в результате сравнений, подробности которых не сохранились.^[227] Звездное воинство для кочевника - это стадо, которое ночью пасется на небесных пастбищах, а утром пастух ведет его обратно в загон. Поэт, описывающий продолжительность ночи, восклицает: "Ночь, когда звезды медленно движутся вперед и которая простирается до такой длины, что я говорю себе: "У нее нет конца, и пастух звезд не вернется сегодня".^[228] Хартвиг Деренбург находит то же мнение выраженным и в Ps. CXLVII. 4, "Отсчитывая звездам число, называя их всех по именам";^[229] однако сомнительно, основан ли этот поэтический отрывок на представлении звездного неба как стаи.^[230] Но и стихи некочевых поэтов были написаны с точки зрения бедуинов. Хасиды андалузских арабских поэтов написаны как бы со спины верблюда и разворачиваются в пейзаже пустыни; и когда современный араб пишет хасиду для английской леди, как это было сделано, круг, в котором он вращается, - это круг имрулаев и Хантара.^[231] Это следствие не только традиционного канона хасидов, но и веры арабов в то, что истинное благородство можно найти только в пустыне. Поэтому его национальный энтузиазм переносит его в пустыню, ибо только там жизнь благородна и свободна, а жизнь в городах - это деградация. "Даже городская жизнь арабов, - говорит знаменитый африканский путешественник Джордж Швайнфурт,^[232] ' по сути, наполовину походная жизнь. В качестве дополнительной иллюстрации этого я могу отметить, что и по сей день на Мальте, где арабская колония достигла такого высокого уровня цивилизации, какого она еще никогда не достигала, маленькие городки, населенные этим активным небольшим сообществом, называются теми же самыми обозначениями, что и везде, относящиеся к стойбищам кочевников в пустыне.' Мы должны добавить, что многие искусствоведы говорят, что даже так называемая мавританская архитектура указывает на кочевой образ жизни, а луковичные купола, тонкие колонны, арки для

подков и двойные стрельчатые арки перенесены из конструкции шатра в камень. Бродячие привычки арабов сохранились и по сей день. "Даже сейчас, - говорит Герхард Рольфс,^[233] "этот непостоянный народ постоянно скитается; малейшей причины достаточно, чтобы заставить их сворачивать свои маленькие палатки и искать другое пристанище". Однако этот опытный путешественник, похоже, несколько переусердствовал, когда добавил: 'Их удовольствие от странствий уходит корнями в сущность мусульманской религии; везде, где араб может нести свой ислам, он находит дом и т.д.'. Но ислам, напротив, скорее способствовал приданию арабам стабильного, политического, государственного характера. Конечно, это скорее препятствовало, чем способствовало развитию чувства национальности — оно имеет это общее со всеми религиями католического толка; но оно не оказало того влияния, которое приписывает ему Рольфс, на поддержание кочевой тенденции. Да ведь это сам Бедави - худший мусульманин! С этой тенденцией арабского сознания, наконец, связан тот факт, что Центральная арабская секта ваххабитов, та самая ветвь мусульман, которая ближе всего стоит к старым патриархальным укладам в вере и мировоззрении и энергично протестует против всех новшеств, привнесенных иностранной цивилизацией и историческим прогрессом, испытывает особую неприязнь к сельскому хозяйству.^[234]

Еврейская концепция мира, как и арабская, склонна к прославлению кочевой жизни. На последней стадии своего национального развития евреи связывают происхождение сельского хозяйства с проклятием, наложенным Богом на падшее человечество. Какое очарование имела для них жизнь в палатках, доказывается тем фактом, что прекрасная пастушка из "Песни Песней" (I. 5) сравнивает свою красоту сохледадаром, "шатрами арабов". Даже эллинизированный еврей Филон, совершенно противоположный греческим идеям, прославляет пастухов как идеалы морали в отличие от земледельцев.^[235] Такой взгляд не мог не оказать влияния на персонажей мифа. Персонажи мифа, вызывающие у нас симпатию, обычно представлены как пастухи: Авель, Иаков, Моисей и Давид - пастухи, тогда как Каин - земледelec.

Более того, идея о том, что падение человеческой расы связано с сельским хозяйством, помимо аналогичных случаев, обычно приводимых комментаторами, также часто представлена в легендах восточноафриканских негров, особенно в калабарской легенде о Сотворении Мира, переданной Бастианом,^[236] которая представляет много интересных точек сравнения с библейской историей Грехопадения. Первую человеческую пару призывают звонком во время трапезы к Абаси (Богу Калабара) на небесах; а на место запретного древа Бытия ставятся земледелие и размножение, в чем Абаси категорически отказывает первой паре. Грехопадение обозначается нарушением обеих этих заповедей, особенно при использовании орудий обработки почвы, к которым женщину соблазняет предоставленная ей подруга. С этого момента человек пал и стал смертным, так что, как говорится в библейской истории, он может 'есть хлеб только в поте лица своего'. Сельское хозяйство - это проклятие, падение с более совершенной стадии на более низкую и несовершенную. Такой взгляд на земледельческую жизнь присущ, однако, не только кочевникам; он присущ также народам, которые даже не достигли стадии номадизма, а стоят ступенью ниже — охотникам. Им их собственное положение кажется самым счастливым, а положение земледельца осуждено проклятием. "Страны, населенные дикарями", - как пишет Монтескье в своем персидском Узбек,^[237] как правило, малонаселены из-за отвращения, которое почти все они испытывают к труду и обработке почвы. Это прискорбное отвращение настолько сильно, что, когда они произносят проклятия в адрес одного из своих врагов, они не желают ему ничего худшего, чем того, чтобы он был вынужден работать в поле,^[238]

не считая благородным и достойным себя никакое занятие, кроме охоты и рыбной ловли.' Это презрение к оседлому образу жизни и его использованию бедави направлено также особенно против занятий искусством и мануфактурой. Отсюда происходит, что такие народы, как арабы, которые даже в оседлом состоянии рассматривают кочевую жизнь как более благородную стадию нравов, чем земледельческая жизнь, до которой они *дошли*, пренебрегают производством и редко достигают в нем какого-либо совершенства. Это особенно верно в отношении жителей священных городов Аравийского полуострова, которые на практике доказывают свое предпочтение бедуинизму тем фактом, что семьи шерифов позволяют своим сыновьям провести детство в палатках пустыни ради получения более благородного образования. "Я склонен думать, - говорит заслуживающий доверия путешественник Буркхардт в своем описании жителей Медины,^[239] - что недостаток ремесленников здесь следует отнести к очень низкой оценке, которой они пользуются у арабов, чья гордость часто оказывается сильнее их алчности и мешает отцу обучать своих сыновей какому-либо ремеслу. Это отвращение они, вероятно, унаследовали от древних жителей, бедуинов, которые, как я уже отмечал, по сей день исключают из своих племен всех ремесленников и считают тех, кто поселяется в их стойбище, представителями низшей касты, с которыми они не общаются и не вступают в браки".^[240] Бертон сравнивает арабов пустыни в этом отношении с североамериканскими индейцами предыдущего поколения: "Оба не признают никаких других занятий, кроме войны и охоты, презируют ремесленников и изнеженных жителей городов, как охотничий петух презирает вульгарных петухов с птичьего двора".^[241] То же самое верно и в отношении бедави к горожанам в стране Сомали.^[242] Кант, который случайно замечает эту замечательную черту человеческих идей в небольшом трактате, связывает эту особенность с тем фактом, что не только природная лень, но и тщеславие (неправильно понимаемая свобода) человека заставляет тех, кому приходится просто жить — в изобилии или экономно — считать себя Магнатами по сравнению с теми, кто вынужден трудиться в приказ жить".^[243]

Таким образом объясняется концепция, лежащая в основе Истории Грехопадения, а заодно и всего остального в более древних слоях древнееврейской мифологии, в которых симпатии мифотворческого народа отданы пастухам в ущерб персонажам, представленным как земледельцы. А теперь мы рассмотрим наиболее выдающиеся фигуры, образующие элементы древнееврейской мифологии.

ГЛАВА V. САМЫЕ ВЫДАЮЩИЕСЯ ФИГУРЫ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ МИФОЛОГИИ.

Битва и кровопролитие, преследование и подавление, с одной стороны, любовь и единение, пылающее желание и застенчивое уклонение - с другой, - вот точки зрения, с которой Миф рассматривает отношения дня и ночи, серого утра и восхода солнца, красного заката и ночной тьмы, и их повторяющиеся изменения. И эта точка зрения становится еще более определенной

благодаря мифической идее о том, что когда силы либо вовлечены во взаимный конфликт, либо ищут и преследуют друг друга во взаимной любви, поскольку одно следует за другим, поэтому одно должно было произойти от другого, как ребенок от отца или матери; или же, будучи задуманы как существующие бок о бок в момент битвы или небесной любви, должны быть братьями или сестрами, детьми одного и того же отца или одной и той же матери, то есть явления, которое одинаково предшествует им обоим — как яркий день предшествует сумеркам и ночи — или должны быть одним и тем же явлением. родители ребенка, который следует за ними.

Следовательно, еще более определенно, убийства родителей, детей или братьев, битвы между братьями, сексуальная любовь и союз между детьми и родителями, между братом и сестрой образуют главные сюжеты всех мифов и своими разнообразными оттенками породили то разнообразие в самых ранних наблюдениях природы нашей расы, которое мы встречаем в тысячах красок Мифа.

Талантливые основоположники арийской сравнительной мифологии, особенно Макс Мюллер в первом ряду, поставили эти темы мифа на столь прочную и неоспоримую основу как в отношении психологии, так и в отношении филологии, и так полно внедрили их в сознание образованного класса, что я могу смело опустить новое изложение этой аксиомы всей мифологии. Я довольствуюсь тем, что еще раз указываю на то, что было показано в предыдущих главах, а именно на то, что эти фундаментальные мифические темы не являются чем-то специфически арийским, но лежат в основе Мифа всего человечества без различия расы и, следовательно, должны служить отправной точкой, когда мы собираемся исследовать семитские или древнееврейские мифы.

Поэтому задачей следующей главы будет найти место для еврейского мифа в категории того, что является *общим для всего* человечества; другими словами, доказать существование мифических сюжетов на еврейской почве. Поскольку в мои задачи не входит исчерпать все материалы, представить систему, уже идеально проработанную со всех сторон, или возвести здание со всеми его комнатами и этажами, набитыми битком, я ограничусь тем, что после компетентной и трезвой филологической критики может быть признано несомненным. Я надеюсь, что другие исследователи, которые получают от применяемого здесь метода богатый материал, затем проследят за этими надежными результатами, собрав их собственными силами.

§ 1. В обозначении Неба семит исходит из чувственного впечатления от *высоты* поэтому образует названия, обозначающие его, от корней *šamâ* (шама) и *ram*, оба из которых выражают идею "быть высоким". К последней группе относится, например, эфиопский рай, ^[244] который обозначает *небеса*. Оба корня объединены в финикийском Шамин-руме. К этой категории относится одна из самых выдающихся фигур древнееврейской мифологии: Аб-рам, *Верховный Отец*, с его бесчисленным сонмом потомков. ^[245] Выше мы видели, что в своем взгляде на природу кочевник начинает с ночного неба. Небо само по себе - это темное, ночное или затянутое облаками небо; солнечный свет на небе - это аксессуар. Отсюда следует, что в арабском языке слово Sky (*šamâ*) очень часто используется даже для обозначения "Дождя"; а понятия *дождя* и *неба* настолько тесно переплетены, что даже следы дождя на земле называются небом. ^[246] В языке народа бонго есть только одно слово, обозначающее небо и дождь, хеторро. ^[247] На семитской почве здесь должно быть упомянуто ассирийское

божественное имя Рамману или Раман. Если это имя имеет какую-либо этимологическую связь с корнем *ram* "быть высоким", как говорят Исихий и некоторые современные ученые, хотя другие выводят его из *ra' am* "гром", *Ra' Amân* "Громовержец",^[248] тогда мы снова находим здесь примитивную мифологическую идею о том, что по своей сути Высокое - это темное грозное небо, или персонифицированное, бог Бурь. Точно так же и в древнееврейском мифе "Высота" - это ночное или дождливое небо. Самый известный миф, который евреи рассказывали о своем Аб-раме, - это история о предполагаемом принесении в жертву его единственного сына Ишаха, обычно называемого Исааком. Но что такое ишчах? В буквальном переводе это слово означает 'он смеется' или "Смеющийся". В семитских языках, особенно в именах собственных и эпитетах, использование аориста^[249] (даже во втором лице, например, в арабском имени Тазид) очень частое явление там, где мы должны использовать причастие.^[250] Итак, вот. Итак, кто же этот 'Он смеется', 'Улыбающийся человек'? Не кто иной, как "Тот, кто сидит на небесах и смеется" (Пс. II. 4), которого мифология почти всех народов и их более поздняя поэзия тоже любят называть Смеющимся или Улыбающимся. Когда, как рассказывает Плутарх в своей "Жизни Ликурга", этот законодатель посвятил статую Смеху (γέλως), и Смех пользовался божественными почестями в Спарте, мы, конечно, должны понимать это не как смех, играющий на губах смертных, а как небесную улыбку, которой Мифология наделяет Солнце, например, когда индийский певец зовет Ушаса (Солнце^[251]) *Улыбающийся* (Ригведа, VI. 64. 10). Что касается смеха Солнца в арийской мифологии, мы можем сослаться на ученый труд Анджело де Губернатиса "Зоологическая мифология" (том I. i. 1).

Но существует примитивная связь между идеями "смеяться" и "сиять", которая не возникает, как можно было бы подумать, в *переносном* смысле просто из-за поэтического взгляда, а скорее, по крайней мере в семитской сфере, установлена в самом начале формирования речи. Необычайное количество глаголов, описывающих громкое выражение радости (кричать, реветь, смеяться и т. Д.), Первоначально обозначавших сиять, ослеплять, быть видимым и т.п.; что является еще одним подтверждением тезиса Гейгера о том, что язык обязан своим происхождением скорее оптическим, чем акустическим впечатлениям (см. *Выше*, стр. 40). Я привожу ряд лингвистических фактов в качестве примеров, подтверждающих это утверждение. Древнееврейское *шах-хал* означает как 'ярко сиять', так и "громко кричать", и его фонетическая связь с *шах-хар*, *захар* и т. Д. Доказывает приоритет оптического значения. Точно так же *hillêl*, что означает "взывать, торжествовать", изначально означало 'блистать', что подтверждается производными существительными *hilâl* (ар.) 'новолуние' и *hêlêl* (евр.) "утренняя звезда", а также употреблением самого глагола в иврите. Шарах, шерах, шарада у главных представителей семитизма означают "плакать"; но арабский также сохранил первоначальный смысл "ясный, манифестный свет", который появляется в еврейском существительном *шериах* "заметное возвышение" или "высокая башня".^[252] Корни *uâpha'* (в хипхильском) 'быть ярким' и *râ' â* 'плакать', благодаря их этимологической связи, занесены в эту группу. Корень еврейского *hêdâd*, 'крик радости', тот же, от которого этимологически может быть образован Хадад, имя сирийского бога сияющего солнца. Этот корень, несомненно, представляет собой дублированную форму радикала солнечного имени Иегуда "Иуда" (см. § 14 этой главы). Глагольный корень, от которого происходит *нахар* (ар.) *нехара* (евр.) "дневной свет", имеет в одной арабской производной форме значение 'плакать'. Точно так же *шачах* 'громко смеяться' (сравните *шачах* "плакать"), должно быть, изначально выражало идею 'быть ярким, ясным', которая присуща примитивному семитскому корню *ṣaḥ*, *ṣach*. Если это признать, то из этого следует, что имя *Йишчах* как солярный эпитет было образовано не просто образной или

поэтической метафорой, но основано на первоначальном значении группы корней, к которой оно принадлежит. Затем поэтическая фразеология ввела во всеобщее употребление то, что было основано на этимологии.

Нет ничего более универсального и более широко пронизывающего всю поэзию природы, чем идея "Подобно тому, кто *весело смеется*, мир засиял", как говорит татарский поэт о восходе солнца;^[253] и в арабской поэзии, которая требует особого рассмотрения по этим темам, она встречается на каждом шагу. В очаровательной романтике 'Antar, прекращение ночь и на рассвете в десятки раз высказал слова до тех пор, пока черная ночь ушел и *смеется утром* (Аль-ṣabâḥ Аль-ḏāḥik) встал; " или " утром встал и улыбнулся (ibtasama) из ослепительных зубов.^[254] старый поэт Аль-А' sha говорит цветущий луг, что его соперники солнце в смех (yuḏāḥik Аль-Шамс);^[255] и в последние maḳāmâ из Ḥarîrî (де Саси, 2-е изд. стр. 673. 2) он даже сказал, что зуб на рассвете смеется' (ibtasama thaḡr Аль-Фаджр), т. е. становится видимой, как зубы человека смеясь становятся видимыми. Это мифическое представление настолько вошло в арабский язык, что словобазала, обозначающие выступающие зубы, также используется для обозначения восхода солнца. В небольшом арабском трактате^[256] шейха Ульвана б. Аятя из Хамы, который выдвигает на первый план борьбу Дня и Ночи, тема нередкая^[257] в восточной литературе, в которой два чемпиона вступают в битву за соответствующее совершенство в прозе и поэзии, также встречается отрывок, подходящий для приведения здесь. Ночь говорит в ходе своего спора: 'К ряду этих твоих достойных порицания качеств еще следует добавить то, что ты изменчив и многоцветен в своих различных состояниях, а не тверд; твоё начало противоречит твоему концу, и твоё внутреннее отличается от твоего внешнего. О, какое это крайне порочное качество, которое сводит на нет все достоинства! *Ты смеешься над своим возвышением*, когда вспоминаешь плач и скорбь; и над своей кончиной ты облачаешься в свои самые великолепные одежды, вместо того чтобы надеть траурные'. И День отвечает в свою защиту своему черному противнику: 'Какое ты занимаешь положение по сравнению со мной? Что значит твоя мрачность и твоя мрачная серьезность по сравнению с моими *веселыми улыбками* (ḏāikikî wabtisâmî)?"^[258]

Это не только ясное сияющее солнечное небо, что называется арабским поэтом 'улыбающийся;' этот атрибут применяется также в других светящихся вещах, например, до сверкающих звезд (не к ночи-небо само по себе),^[259] и молния, которая так и называется Аль-ḏāḥik, 'смеющийся.' В романах о Хантаре часто встречается выражение "молния засмеялась" (аль-барқ як, например, XXIV. 65. 6).^[260] Абу-ль-Ала аль-Маарри, превосходный арабский поэт, говорит в элегии на смерть своего отца:

Я не одобряю веселье даже в *смеющемся* (т.е. молниеносном) облаке,

И пусть ни одно облако не принесет мне дождя, кроме мрачного, темного.^[261]

Мы мимоходом рассмотрели слова 'Сидящий на небесах смеется' во втором псалме как мифическое воспоминание, которое первоначально относилось к Солнцу, но затем, подобно подобным примерам, которые мы увидим, было использовано поэтом в другом смысле. Но ничто не исключает возможности того, что Смех того, кто восседает на небесах, может относиться в этом отрывке не к милой улыбке яркого солнечного неба, а к дикому неистовству Громовержца, изображаемого в мифах как презрительный смех, как показывает Ф.Л.В. Шварц^[262] на многих примерах из классической древности. Эта концепция также была бы более подходящей к контексту рассматриваемого отрывка из второго Псалма, где упоминается

насмешливый смех. Как бы то ни было, "Улыбающийся", которого "Верховный Отец" намеревается убить, - это улыбающийся день, или, точнее, улыбающийся закат, который проигрывает в состязании с ночным небом и исчезает.

§ 2. Этот же миф также излагается следующим образом: "*Иеффай приносит в жертву или убивает свою дочь*". В своей более поздней этической или религиозной трансформации, приведенной в Книге Судей XI. 29-40, она известна каждому. Эта история особенно достойна рассмотрения в связи с наукой мифологии, потому что к ней был привязан еврейский обычай, подобный оплакиванию Осириса или Адониса и Таммуза, как показано в ст. 40; и хорошо известно, что эти последние обряды находятся в очень тесной связи с физическими явлениями и с мифом, в котором говорится об этих явлениях.

Что означает Иеффай (Ифтах)? У нас снова есть аористическая форма^[263], в точности похожая на йишчах; это буквально означает 'он открывает, он начинает', отсюда "открывающий или начинающий". Чтобы понять этого мифического персонажа, мы должны заранее отметить, что у этого Открывающего есть корреляты в Последующем последователе Иакове (Йахабх): "он следует за ним по пятам".^[264] Оба эти выражения принадлежат к одной группе мифических концепций; и замечательно, что в этих обозначениях мы находим мифологию, уже продвинувшуюся до стадии, которую мы охарактеризовали в предыдущей главе как принадлежащую идеям Земледельца. Ибо эти два названия и связанный с ними цикл мифов предполагают представление о том, что в порядке следования времени День наступает раньше, а за ним следует Ночь; и само то обстоятельство, что идея времени запечатлена в этих мифах с некоторой точностью (см. Выше, стр. 44), также указывает на относительно позднее формирование этих обозначений и взглядов, которые привели к ним. Открыватель - это Солнце, которое сначала открывает утробу (см. Быт. XXX. 22; Исх. XIII. 2, 12), в то время как Ночь называется Последующей; точно так же, как в Ригведе (II. 38. 6) Ночь следует по пятам за Савитри. Чтобы более точно установить значение имени Йахабх, можно также упомянуть, что в арабском причастная форма того же глагола '‘ âibib' чрезвычайно часто встречается в том же значении. Согласно мусульманской традиции, одно из многих имен арабского пророка - Аль-Хасиб, в том смысле, что Мухаммед, последний из пророков, последовал за ним и завершил их линию.^[265] Теперь мы сначала вернемся к Иеффаю, *Восходящему Солнцу*. Эта концепция Солнца как Открывателя получает замечательную иллюстрацию в отрывке из персидского национального эпоса Фирдуси, в котором встречается выразительный отголосок этого мифического представления. Солнце на самом деле является *золотым ключиком*, который теряется ночью.^[266] Поскольку солнечный свет воспринимается как *отпирание*, темнота - это *запирание*. 'Который повелевает солнцу, а оно не восходит, и который запирает звезды', - сказано в Книге Иова IX. 7 о Боге, который насылает тьму. Солярный характер Иеффая получает подтверждение с другой стороны, но также и на семитской почве. В версии "Финикийской космогонии", представленной Дамаскием^[267], опираясь на авторитет Мокуса, сообщается, что духовный Бог Уломос породил Хрисороса τὸν ἀνοίγεα, 'Открывающего'. Санхуниафон Филона Геренния отождествляет этот Нож с Гефестом, который был первым изобретателем железных орудий труда (Tûbhal-ayAyin у евреев). Теперь, хотя в своем последнем развитии эта космогония не претендует на то, чтобы означать что-либо иное, чем раскрытие Яйца мира,^[268] не может быть никаких сомнений в том, что эта версия относится к очень поздней, возможно, последней фазе развития мифа, которая скрыта на заднем плане - стадии, на которой все, что делает миф мифом, совершенно размыто и заменено преобладанием теологических идей на другие. искусно систематизированная космогония. Но изначально Открывающий не мог понять ничего

другого, кроме перворожденного брата пары, Солнца и Ночи. Другая известная нам мифическая черта этого Открывателя свидетельствует о его солнечном значении в мифах, на которых была основана финикийская космогония. Авторитет Филона Геренния, который называет открывателя *Хрисором*, говорит о нем: 'Он был первым человеком, которому повезло на кораблях'. Эта черта, которая далека от того, чтобы вписываться в рамку портрета Гефеста, представляет собой очень привлекательную и простую концепцию, которой придерживались люди мифообразующей эпохи. В мифах о восходе и заходе солнца мы обычно находим, что представление, которое живет дольше всего и наиболее естественно соответствует природе явления, заключается в том, что восходящее солнце поднимается из реки или моря, а заходящее опускается в воду.

Безвкусный, болтливый и полный раскаяния день

Закрался в лоно моря,

как говорит Шекспир,^[269] или как немецкий поэт, почувствовав отголосок смысла старого мифа, говорит еще выразительнее:

" — что солнце было всего лишь

Прекрасная женщина, которая была старым морским богом

По расчету женился;

Весь день она радостно бродила по дому

В высоких небесах, покрытых пурпуром

И сверкающие бриллианты,

И всеми любимый и всеми восхищенный

Каждым смертным существом,

И каждое смертное создание радуется

Светом и теплом ее милого взгляда;

Но вечером, взволнованный, совершенно безутешный,

Еще раз возвращается она домой

В " влажный дом " и " деэрт армз "

О своем седовласом супруге.^[270]

В популярной шведской песне у короля Англии есть две дочери, старшая *черная, как ночь* (сама ночь); другая, младшая, *красивая и блистательная, как день* (сам день). Последняя идет вперед, за ней следует другая, которая подходит и бросает ее в море.^[271] В этой популярной истории также закат рассматривается как падение в море; но здесь добавлена одна новая особенность, а именно, что две сестры сражаются, и черная, темная Ночь, бросает яркое Солнце в море. Утром Солнце, упавшее в море, снова поднимается из ее ночного укрытия.

Римский поэт выражает мысль о том, что "Никогда более прекрасная дама не видела, как *восходит солнце*", словами:

Ne qua femina pulchrior

Clarum ab Oceano diem

Посмотреть *вениентем*;^[272]

и поскольку солнце восходит из воды, персидский поэт^[273] называет воду в целом 'источником Света (тшешмей нур)'. С этими идеями связано представление о так называемых *Солнечных бассейнах*,^[274] которые одинаково относятся к восходящему и заходящему солнцу.^[275] Но утреннее солнце также создано для того, чтобы выходить из *грязи* и *трясины* (как у Гомера из "λίμνη"), как описано среди прочего в арабской традиции.^[276] Очевидно, что эта концепция должна была впервые возникнуть в странах, горизонт которых не был ограничен морем. То же предположение должно быть сделано и в отношении другой концепции, обнаруженной у африканского народа йоруба. Они рассматривают город Ифе как своего рода обитель богов, где *Солнце и Луна всегда выходят из земли, в которой они были похоронены*.^[277] Несомненно, это представление сформировалось у той части нации, которая жила вдали от моря. Значительная часть элементов культа животных, относящихся к водным животным, может быть прослежена до мифологических представлений, которые мы показали выше.^[278]

Когда в древние времена люди, жившие на берегу моря, видели, как небесный огненный шар вечером опускался в море, а на следующее утро выходил, сияя в противоположной точке линии моря, какую другую идею они могли себе представить по этому поводу, кроме как то, что внизу, в море, солнце было проглочено чудовищем, которое снова выплюнуло свою добычу на берег (см. стр. 28)? - или же то, что солнце отправилось в путешествие, начавшись ночью? - или, как прекрасно выражено в эллинском мифе, что оно приняло ванну, чтобы сиять на море... берег утром с новой яркостью и очищенный от всей тусклости?

Навигация является объяснением этого повседневного явления, которое преобладает в мифе. Оно стало настолько распространенным, что позже среди египтян было лишено своих первоначальных ассоциаций и приведено в соответствие с дневным солнцем. В египетской вид на Солнце коры паруса над океаном неба.^[279] "Ἦλον δὲ καὶ οὐχ σελήνεν ὄφρασι βῆλα πλοίοις ὀρήμασι χρωμένους περιπλεῖν ἔδει, говорит Плутарх египетских вид,^[280] и приводит гомеровских параллелей.^[281] Еврейский мидраш сравнивает движение солнца с движением корабля — и, что довольно любопытно, с кораблем, идущим из Британии,^[282] в котором 365 веревки (количество дней солнечного года) и на корабль, идущий из Александрии, на котором 354 веревки (количество дней лунного года).^[283] Таким образом, солнечные фигуры повсюду связываются с изобретением и применением мореплавания. Тонуший Аполлон является у греков основателем мореплавания. Геракл получает в подарок от Гелиоса золотую чашу, которую он использовал как лодку, когда переплывал Океан. Путешествие сияющего (φαί-vw) Первоначально феаки и аргонавты обозначали только один и тот же морской переход, который солнце совершает каждый вечер. О самом Хароне, подземном перевозчике (чье имя, по мнению Шварца, указывает на его солнечное значение χηραρός), также было доказано, что его подземное плавание является лишь эсхатологическим развитием солнечного мифа.^[284] Действительно, эсхатология и представления о вещах после смерти и воскресения берут свое существенное начало в путешествии Солнца под водой и повторном появлении на другой стороне.^[285] Римский

бог Солнца Янус также связан с навигацией; эта идея безошибочно выражена на монетах с изображением двуглавого бога,^[286] и здесь это особенно важно, потому что сам Янус, как гласит этимология его имени, также принадлежит к серии "Открывателей". 'Это имя было дано ему,' говорит Гартунг, - потому что дверь олицетворяет в пространстве именно то, что составляло основу его сущности в отношении отношений времени и силы. Ибо каждое начало подобно входу".^[287] Наиболее выдающиеся фигуры недавно обнаруженного вавилонского эпоса, Издубар и ÛР-Бел (Свет Бела, т.е. Солнце), оба чисто солнечные фигуры, снабжены кораблями.^[288] Мы не можем справедливо сомневаться, это правда, в историческом характере библейского пророка Ионы. Но, исходя из того, что обсуждалось во Второй главе, это не исключает возможности того, что различные мифические черты могли быть закреплены за этим, несомненно, историческим персонажем, как это происходит со многими другими персонажами древнееврейской истории, например, наиболее поразительно с Давидом. Наиболее яркой мифической характеристикой истории Ионы является его знаменитое обиталище в море во чреве кита. Эта черта в высшей степени солнечная и относится к группе, которой мы сейчас занимаемся. Как во время шторма штормовой дракон или штормовая змея проглатывает солнце, так и когда оно садится, его проглатывает могучая рыба, поджидающая его на дне моря. Затем, когда он снова появляется на горизонте, морское чудовище *выбрасывает его на берег*.^[289]

Соответственно, когда говорится, что Хрисор был *первым мореплавателем*, это должно иметь то же значение, что и применительно к Аполлону, а именно. что Солнце, опускаясь в океан, совершает морское путешествие; или применительно к тирийцу Гераклу, строителю города (строительство городов, как мы увидим, является особой солнечной характеристикой), называемому *изобретателем навигации*,^[290] или при использовании Прометея, рассказывающего потомкам о Океанос, своими благами дарованный человечеству, и говоря:—

βραχεῖ δὲ μύθῳ πάντα συλλήβδην μάθε,

πᾶσαι τέχναι βροτοῖ σιν ἐκ Προμηθέως.

Одним словом, поймите смысл всего, что я имею в виду:

Прометей дал все искусства смертным людям;—

не забыв упомянуть и о кораблях:—

θαλασσόπλακτα δ' οὔτις ἄλλος ἄντ' ἐμοῦ

λινόπτερ' εὔρε ναυτίλων ὀχήματα.

Колесница моряка, плывущая по морю

С льяными крылышками, других не найдено — это I.^[291]

Теперь, если эта черта позволяет с уверенностью говорить о солнечном характере Хрисора, то не подлежит сомнению, что его эпитет "Открывающий", который идентичен еврейскому имени Ифтах (Ифтах), является наименованием Солнца — Перворожденного. Солнце приносит в жертву свою собственную дочь. Вечером на коленях солнца рождается закатное небо, а утром, когда вместо красного восхода солнца (который в мифе не отличается от красного заката) восходит жаркое полуденное солнце, Иеффай убил свою собственную дочь, и она исчезла.

Таким образом, мы видим в мифах об Авраме и Иеффаях две стороны одной и той же идеи, каждая из которых имеет свою особую форму и обрамление: первая повествует о победе Ночи, темного ночного неба над Солнцем, вторая - о победе Зари над ночными тенями. В древнееврейской мифологии имя Енох (Чанох) относится к этому ряду. Это было очень удачно объяснено Эвальдом^[292] как обозначающее Новичка, *зачинателя*, и поэтому является строгим синонимом Иеффая.

Мы встречаемся с еще одним "Открывателем" на семитской почве, ливийским и особенно киренейским богом земледелия, чье имя сохранилось в греческой форме Αρτῦχος (Ἀρτῦχος). Blau^[293] уже связал название с глаголом *râthach* 'открывать', что означает вскрывать землю плугом. Мы должны здесь сослаться в преддверии следующей главы, которая прояснит связь, в которой древние религии связывали развитие сельского хозяйства с персонажами мифологии; и таким персонажем, несомненно, является этот ливийский 'Открыватель'. В любом случае, мы должны твердо придерживаться идентичности Аптуха (Ἀπτούχος) и Иеффая.

§ 3. Миф о смерти Исаака и миф о его дальнейшей жизни, который, конечно, предполагает, что он продолжал жить, не противоречат мифическому мышлению. На более продвинутой стадии интеллектуальной жизни, которая утратила всякое участие и понимание природного мифа, и мифические персонажи стали *эпическими персонажами*, это противоречие потребовало упорядочивания или гармонизирующего процесса; и в этом кроется причина возникновения поворота, произошедшего в исторической форме легенды об Исааке, заменившего совершенное убийство *напреднамеренное* убийство; последнее, когда религиозное чувство начало преобладать над все еще существующими мифическими материалами, позже стало просто актом благочестивой готовности совершить жертвоприношение. Подобные противоречия не проявляются отчетливо в сознании людей на стадии действительного формирования мифов. Убитый Исаак снова появляется на арене через несколько часов после того, как он был убит; он проявляет себя заново. Около пятнадцати лет назад, когда христианская миссия проникла в центрально-африканское племя лириас, огромная толпа собралась вокруг священника, который начал излагать им основные принципы своей религии. 'Но когда он перешел к атрибутам Бога, они наотрез отказались признать, что он очень хорош. Напротив, говорили они, он очень зол и даже плох, потому что насылает смерть; он является причиной умирания и насылает солнце, которое всегда сжигает наши посевы. *Едва одно солнце умирает вечером на западе, как на следующее утро из земли на востоке вырастает другое, ничуть не лучше.*'^[294] В этой истории мы видим начало перехода от формирования мифов к религиозной рефлексии: солнце, которое появляется утром на востоке, отличается от того, которое замертво упало на землю вечером на западе. Тем не менее, хотя по существу он отличается и не идентичен предыдущему дню, он все же совершенно похож на него и качественно не отличается от него. На мифической стадии, когда это еще было продуктивно, повторное появление Исаака - это то же самое, что уже убитый Исаак. Он появляется снова несколько раз; он женится на Рибхе (Ревекке); и снова мы встречаем его старым и слепым, "с ослабленными глазами", отправляющим своего сына Якова (Иакова) в чужую страну, чтобы вернуться только после смерти старого слепого, "Улыбающегося", с большой семьей и готовым снова вступить в старую ссору со своим волосатым братом Исавом, охотником. Живой миф не рассматривает эти события как следующие одно за другим. Совместная работа различных членов группы мифов, которые собираются вокруг общего центра или общего имени, не входит в компетенцию собственно мифа. *Эпический* импульс первым начинает действовать в этом направлении и дает первый толчок к гармонизации мифов.

Мы задержимся с Айзеком еще на несколько минут.

Он любит Ревекку, или, как ее называют в еврейском тексте, Рибхиа, и женится на ней. Голландский историк религий К.П. Тиле видит в этом имени обозначение плодородной, богатой земли,^[295] точка зрения, которая частично подтверждается этимологией слова. 'Смеющееся дневное небо или бог Солнца (конечно, изначально только Солнце?) соединено браком с тучностью и плодородием земли'. Такая концепция мифа, несмотря на ее этимологическую правильность, мало соответствует моим ощущениям, но я не могу предложить ничего лучшего вместо нее. Я только добавлю, что если концепция Тиле верна, мы, безусловно, лучше поймем ту особенность мифа, из-за которой "Смеющийся" (Исаак) из двух своих сыновей предпочитает Исава (который, как будет доказано, является солнечным персонажем), в то время как материнская любовь больше привязана к Иакову. Исав - мифическая фигура, однородная с Исааком; но плодородная земля более тесно связана с темным дождливым небом как родственное и однородное явление.

Еще одним примечательным моментом в мифе об Исааке является слепота. 'И когда Исаак состарился, глаза его затуманились, и он не мог видеть' (Быт. XXVII. 1). Это идея, особенно мифическая (нашедшая отклик в поэзии), - рассматривать Солнце как Око, которое своим острым взглядом смотрит вниз, на землю. На египетских памятниках и в "Книге мертвых" Солнце часто изображается в виде глаза, снабженного крыльями и лапами. Той же концепции обязаны также так называемый мистический глаз, который часто встречается на этрусских глиняных сосудах, и роль, которую глаз играл в изображении Осириса.^[296] На языке малакасса солнце называется *масованру*, а на даякском - *матасу*, и оба эти выражения обозначают *мертвый глаз*.^[297] В полинезийской мифологии солнце - это левый глаз Тангалоа, высшего бога небес, отсюда и Око Небес.^[298] Соответственно, солнце обладает также свойствами глаза. Таким образом в еврейской поэзии мы встречаем с *ресниц*^[299] (т. е. лучи) Рассвет, 'aph' arphê Шахар (задание раздел III. 9, хы. 10), а в Греции с ὤφειρος βλέφαρον (Соф. АНТ. 104),^[300] А на арабском с ḥawâjib Аль-Шамс. Это понятие настолько прочно вошло в идиому арабского языка, где мифическая сила "ресниц солнца" отошла на задний план, что мы даже находим его в единственном числе: "ресницы солнца взошли" (талахададжиб аш-шамс) или "сели" (шабададжиб аш-шамс).^[301]

Среди более поздних поэтов Шекспиру наиболее знакомо выражение *око, око небес*, описывающее солнце:

Хотя речь твоя терпит неудачу,

Одним глазом ты должен смотреть на небеса в поисках благодати;

Солнце *одним глазом* обозревает весь мир.

Король Генрих VI. Часть I. I. 4.

Или с коническим светом

Искать прекрасное *око небес* для украшения.

Король Иоанн, IV. 2.

Все места, которые *посещает* око небес

Для мудрого человека это порты и счастливые гавани.

Король Ричард II. I. 3.

Когда зоркое око небес сокрыто

За земным шаром и огнями нижнего мира,

Тогда воры и разбойники незаметно проникают за границу.

Король Ричард II. III. 2.

Поэтому также о Рассвете говорят как о том, что оно *озирается*:—

Кто это, смотрящий вперед, как утро?

Песнь песней, VI. 10.

На теологической стадии мифологический взгляд был подвергнут нескольким изменениям. Священная книга парсов^[302] называет солнце Глазом Ахурамазды. Многие считают имя Анамелех, которое из 2 Царств XVII. 3 был божеством жителей Сефарваима (вавилонский сипар из клинописных надписей), прямо обозначенный в национальных документах как солнечный город,^[303] как сокращенно обозначается 'ên ham-melekh, то есть *Глаз бога Солнца Мелелха*, и, вероятно, само солнце.^[304] Даже в речи позднего еврейского пророка (Зах. IV. 10) мы находим ту же точку зрения, несколько измененную: "*Эти семеро - глаза Яхве*, которые обозревают всю землю". Здесь глаза Яхве, несомненно, относятся к солнцу, а число семь позволяет нам думать о семи днях недели.^[305] Аналогично сказано в ЧЕТВЕРТОЙ Атахрваведе. 16. 4 посланника Варуны: "спускаясь с небес, они пересекают весь мир и *осматривают всю землю тысячей глаз*".^[306] К той же тенденции мы должны отнести названия таких мест, как 'ên Shemesh, "Глаз солнца" (например, Josh. XV. 7), и египетский Гелиополис, арабское 'ayn shams;^[307] что наводит на очевидную гипотезу о том, что древнееврейское *lir ha-cheres* 'город солнца' изначально и более правильно было Êên ha-cheres. Исправление затрагивает только конечную согласную г.^[308]

Индийский певец (Ригведа I. 164. 14) говорит, что у солнца острое зрение, и та же идея сохранилась в реликвии еврейской мифологии, которая была связана с исторической личностью. О царе Давиде, историческом герое, среди прочих черт, заимствованных из мифа о Солнечном герое (к которому также должна принадлежать идея о том, что он лишает жизни своего великана противника, *швыряя камни*), написано, что "он был румяным, с прекрасными глазами и хорошим зрением, адмоним йефехенаим ве-табх рохи" (1 Цар. XVI. 12). Сам красный цвет, который восхваляется, поскольку рассказчик, очевидно, хочет охарактеризовать красоту Давида, показывает нам, что эти черты не могли быть придуманы непосредственно для героя этой истории; поскольку вряд ли можно доказать, что евреи в древние времена считали рыжеватость элементом красоты. Но красный цвет превосходно подходит к персонажам солнечного мифа, как у нас еще будет возможность убедиться в ходе этой главы. С этим связаны красивые глаза и хорошее зрение, которые, несомненно, взяты из мифического описания палящего полуденного солнца. Они являются реликвиями мифического цикла, сохранившимися лишь фрагментами, и были прикреплены к портрету исторического героя, которому, подобно Солнечному герою, пришлось сражаться с враждебным великаном. Когда солнце появлялось в полдень с красным сиянием в своей высшей точке неба, люди древности говорили: 'Красный смотрит вниз на землю своими совершенными глазами и острым зрением'.

И он рассматривал уменьшение солнечных лучей и тепла как ослабление своего зрения, которое закончилось на закате полной слепотой. Самсон (Шимшон), герой, чей солнечный характер Стейнтал превзошел все сомнения, заканчивает свою героическую карьеру тем, что становится слепым. В греческой мифологии значение одноглазых и слепых людей проявляется с одинаковой ясностью.^[309] Эта мифическая идея очень четко отражена в языке. Например, в арабском *iṭ lachamma* или *iṭ rachamma* означает как *oculos hebetiores habuit*, так и *obscura fuit* [окс]. Глагол адана, от которого происходит адан, который используется для обозначения страдающих определенными заболеваниями глаз, выражает идею темноты, а слово инчасафа объединяет два значения: *быть затмненным* (луной) и *потерять зрение*. Отсюда и выражение "аль-лейл авар", "ночь одноглазая".^[310] Из всего этого становится ясно, что означают мифические слова: 'И когда Исаак состарился, глаза его стали слишком тусклыми, чтобы видеть'. Здесь также можно упомянуть, что Шекспир называет ночь *безглазой*: —

Ты и безглазая ночь

Ты опозорил меня.

Король Иоанн V. 6.

§ 4. Битва Дня с Ночью все чаще представляется как *ссора между братьями*. На самом пороге древнейшей библейской истории мы встречаем ссору братьев такого рода, источником которой является миф о природе, распространенный среди всех народов мира без исключения. Нетрудно доказать, что Каин (Qayin) - это солнечная фигура, и что Авель (Hebhel) связан с небом, темным от ночи или облаков. Здесь, как и везде, расследование, конечно, должно основываться на характере рассматриваемых персонажей, сути рассказа и апеллятивном значении имен. Каин - земледelec, Авель - пастух. В предыдущей главе мы показали, что сельское хозяйство всегда носит солнечный характер, тогда как жизнь пастуха связана с такими явлениями, как облачное или ночное небо. Пастухи в мифологии - это фигуры, принадлежащие к темному или затянутому облаками небу; тогда как охотники и земледельцы - солнечные герои. Ночное небо - это большой шатер или группа шатров с большим участком пастбища неподалеку, куда перегоняют стада (облака) на кормежку. В немецком языке, конечно, выражение *Himmelszelt* (небесный шатер) также используется для обозначения неба днем, но это обобщение первоначального ограничения на ночной образ жизни и облачное небо. Это ограничение все еще признается в венгерском языке, где *говорится "саторош эдж"*, "ночь в шатрах"; например, Верешмарты в начале второй песни своего национального эпоса "Залан Футаса" ("Бегство Залана"). А в арабском языке "Ночь раскинула свой шатер, и поднялась густая тьма" - довольно знакомое выражение.^[311]

Пастух Авель (Геххель), соответственно, является фигурой темного неба. Это подтверждается также значением имени. Ибо оно не обозначает *нибездетность*, как некоторые пытаются объяснить это с помощью арабского языка и исходя из предположения, что прародители предвидели будущую судьбу своего сына, давая ему имя, ни простосына, что объясняется с ассирийского. Сам ивритский язык достаточен для того, чтобы установить правильное значение. На иврите это слово означает "дуновение ветра";^[312] и ветер связан с темным небом. Другая модификация того же названия известна в древнееврейской мифологии. Как и в других

классах языков, *h* и *u* могут диалектически меняться местами, так и здесь рядом с Хебхелем (Авелем) у нас есть Ябхаль (Джабал). Это последнее название этимологически либо идентично первому, либо, если нет, то, по крайней мере, его мифологическая идентичность вряд ли может быть подвергнута сомнению. Ябхал (откуда происходит маббул, 'водоем', отсюда Потоп) означает Дождь (подобно Индре). Дождь и Ветер являются атрибутами как темного, так и ночного неба. В арабском языке глагол *ḡasa* обозначает и темноту неба, и дождь, и (что точно соответствует мифическому кругу представлений) вытекание молока из вымени. Для людей мифотворческой эпохи дождь - это дойка облачных коров, которых пастух выводит ночью на пастбище на небесных лугах. Глагол *aḡḡafa*, которому Фрейтаг, следуя аль-Джаухари, придает только значение *вечное множество целомудрие*, известен классическому лексикографу арабских синонимов также в значении *"темная ночь"*. Similarly, *aḡḡafa* denotes both *obscura*, *atra fuit nox* and *ad pluviam effundendam paratum et dispositum fuit coelum*. В поэзии также дождь часто ассоциируется с ночью: старый поэт, которого цитирует Ибн аль-Сиккит, говорит:^[313] "Темная ночь, во время которой на улицы льет проливной дождь".^[314]

Личность Авеля и Джабала бросается в глаза при другом обстоятельстве. Абель представлен как Пастух. В системе гармонизирующей генеалогии Книги Бытия, в которой Джабал появляется несколькими поколениями позже, он описывается как *"Отец живущих в шатрах и со скотом"* (Быт. IV. 2, 20). Обе черты или, скорее, эта идентичная черта, рассказанная об обоих этих Патриархах, имеют основание и в равной степени верны. Но в методе критической школы библейской экзегезы эти два рассказа содержат противоречие, которое пытаются разрешить либо с помощью обычного предположения о разных рассказчиках, либо с помощью тщательного подчеркивания буквального значения слов и установления тонких различий. Проницательный Кнобель, например, утверждает, что знает, что "Даже Абель держал скот, но только мелкий рогатый скот, и то только в своем районе; Джабал изобрел переезды со скотом из одного района в другой".^[315] Нас беспокоит то, что мы не знаем, как далеко Джабал расширил территорию своего пастбища и в каких узких пределах Абель ограничил свое: наше предположение о мифологической идентичности этих двух обозначений разрешает противоречие, не прибегая к мелким различиям.

Столь же ясен и солярный характер имени Каин (Qayin). Это слово, которое вместе с другими синонимичными названиями профессий встречается несколько раз в так называемых набатейско-синайских надписях,^[316] означает *Кузнеца*,^[317] производитель сельскохозяйственных орудий, и сохранил это значение в арабском *ḡayn*^[318] и арамейском *ḡināyā*, в то время как в более позднем иврите оно было полностью утрачено, вероятно, из-за библейской попытки этимологически вывести собственное имя Каин из *ḡinā* 'приобретать'. Поэтому на иврите оно появляется только как название первого братоубийцы и его двойник Тубал-каин (Тубхал-хайин), брат Джабала, которого называют основателем кузнечного дела (Быт. IV. 22), и он находится к Каину во многом в том же отношении, что и Джабал к Авелю.

Соответственно, Каин - такая же мифологическая фигура, как Гефест и Вулкан у греков и римлян. Но есть некоторые другие моменты, которые определяют его Солярный характер. Во-первых, характерно, что после убийства своего брата он построил первый город и назвал его Енох (Чанох, Быт. IV. 17). Мы видели выше, и я покажу еще яснее при рассмотрении мифа о цивилизации, что в мифах всех народов Солнечные герои рассматриваются как основатели городской жизни и что братоубийство часто предшествует строительству города. Сельскохозяйственная стадия, связанная с поклонением Солнцу, преодолевает стадию

кочевой жизни, которая держится за темное ночное небо или облака; и, победив скотоводов, выжившие земледельцы строят первый город. Нас не удивит, если решение вопроса, поставленного Ф. Ленорманом, "Для защиты от формы заместителя Каина батиссана, премьер-министра города Ханова, избегающего убийства Абея, жюска Ромула, Рим танцует песню сына Рема",^[319] доказывает последовательность и универсальность идей человечества на мифической стадии применительно к этому моменту. Так ли тесна связь зодиакальной фигуры Близнецов с этой чертой мифа, как воображает этот проникательный французский ученый, - это отдельный вопрос. Рассказ о Каине как о первом строителе города, соответственно, свидетельствует о его Солнечном характере. Но гораздо более важным свидетельством является характерная черта в истории Каина, заключающаяся в том, что после совершения преступления этот братоубийца, обремененный проклятием Яхве, должен стать 'беглецом и скитальцем на земле' (Быт. IV. 11). Мы немного остановимся на этой мифической особенности и, не обращая внимания на Каина, рассмотрим ее в связи с более широкой группой мифов, которые демонстрируют то же самое.^[320]

§ 5. Слово, которое преимущественно обозначает Солнце в семитских языках и которое, когда исчезло множество синонимов, созданных мифологией для обозначения Солнца, отодвинуло все другие названия Солнца на задний план, а именно: было доказано, что древнееврейское слово "шемеш" и соответствующие ему слова в родственных языках происходят от этимологической основы идеи быстрого движения, или оживленной беготни. Этот первоначальный смысл указывает на связь с арамейскими терминами шаммеш "служить" и шумшемана "муравей".^[321] Та же функция, которую язык проявляет в самом известном имени Солнца, также неоднократно проявляется в мифологии.

Миф рассматривает Солнце с точки зрения его быстрого хода, стремительного и непрерывного движения, или неуклонного продвижения вперед.

Подобно жениху, выходящему из чертога новобрачных,

Который ликует, как герой, пробегая дистанцию.

Пс. XIX. 6 [5].

Следовательно, огненные, быстрые кони приписываются Солнцу как в классической мифологии, так и в индийской и персидской,^[322] и не в меньшей степени на иврите. Последнее можно заключить из того факта, что в еврейском богослужении в Ханаане были лошади, посвященные Солнцу. Царь Иосия, ревнитель Яхве, был первым, кто отменил это богослужение (2 Царств XXIII. 11). И Генрих Гейне приводит шутовское двустишие:

Феб хлестнул своих огненных коней

В собственной кабине Sun с яростью.^[323]

К той же мифической концепции следует отнести *Крылья*, приписываемые Солнцу или Заре, которые очень часто упоминаются в классической мифологии.^[324] Точно так же, как египтяне и ассирийцы^[325] в своих памятниках этот аспект солнца выражается изображением крылатого солнечного диска, таким образом, евреи, хотя они и не выразили свои идеи в памятниках и имитациях, которые могли бы сохраниться до настоящего времени, в дошедших до нас фрагментах своей поэтической литературы оставили после себя подтверждение того факта, что

они точно так же представляли себе Солнце и Зарю. Подобно тому, как они называли ветер 'крылатым', так что монотеистический певец представляет Яхве как 'летающего на крыльях ветра' (Пс. XVIII. 11 [10]), поэтому он привязывает крылья также к быстро усиливающемуся свету Зари:—

Если я возьму крылья Рассвета,

И спускайтесь в самые отдаленные уголки моря.^[326]

Ps. CXXXIX. 9.

Яхве "делает Рассвет *летающим*" (буквально *для полета*), как говорит пророк Амос (IV. 13). Пророк говорит в этом стихе о регулярных явлениях природы, а не об исключительных физических изменениях, которые позволили бы нам принять Хефу за *затемнение*, как в Книге Иова X. 22; поэтому лучше придерживаться смысла *полета*. Иоиль (II. 2) говорит: "Как заря, простирающая свои крылья над горами".^[327] Соответственно, Заря или Солнце - это птица, и персидское выражение *murğ-i-saḥar* 'Птица зари' становится понятным. Когда солнце садится, бегун спотыкается и падает на землю; или птица, парящая в воздухе, теряет способность летать и падает в море. Отсюда происходит использование "падать" заходящего солнца: *cadit sol*, а у Гомера:^[328]—

Ἐν δ' ἔπτες Ὀκεανῷ λαμπρὸν φαὸς Ἥλιος,

ἔλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζεῖδωρον ἄρουραν.

И по-арабски они говорят о заходе солнца, *ваджабат аль-шамс*, или *хабатат аль-шамс*,^[329] глаголы, которые являются синонимами *waḳaa*, "падать". Тогда мы понимаем (снова переходя на иврит) восклицание Исаии (XIV. 12): "Как ты *упавший* с небес, *Несущий Свет, сын Зари!*"

Как восходящая Заря, как говорят, расправляет свои крылья, так и заходящее вечернее солнце *опускает* ее^[330] шестерни, сгибающие ее крылья книзу. Это выражение, являющееся пережитком мифического представления, сохранилось в арабском языке. Арабы говорят о заходящем солнце, *джанахат*; но хотя этот глагол, согласно лексиконам, обозначает *наклонять* вообще, все же не может быть никаких сомнений в том, что это *наклонение* изначально было чем-то особенным, а именно сгибанием крыльев, от имени которого Джанах, действительно, образован вышеупомянутый именительный глагол. Ассан б. Табит,^[331] поэт, современник Мухаммеда, говорит: "Дневное солнце склонилось (то есть сложило свои крылья), чтобы оно могло сесть" (*ва-ḳад джанат шамс-ан-нахари литалиба*). Но когда крылья приписываются Ночи, основа концепции совершенно иная, чем та, которая дает крылья Солнцу или Заре. В данном случае речь идет о том, чтобы прикрыть и спрятаться.^[332] В этом смысле следует понимать такие фразы, как *kâna-l-leyl nâshiran ajniḥat Аль-ḡalâm*, ночь разворачивала крылья тьмы, или *kâna-l-leyl ḳad asbala 'ala-l-châfiḳeyni ajniḥat Аль-ḡalâm*, 'ночь было разрушено за концы земли крылья тьмы'.^[333] Частое выражение "фи джун" или "Джин аль-лейль", безусловно, относится к этой категории. Лексикографы, которые переводят слово *junḥpars noctis*, даже опираясь на местные словари, например, аль-Джаухари, который объясняет его как танифа минху "его часть",^[334] ошибаются. Скорее это должно означать "под крыльями ночи", что также подтверждается тем фактом, что, помимо джун аль-лейля, также встречается джун аль-алям,^[335] где можно понимать только *крылья*.^[336]

Из всего этого легко понять, что солнечные фигуры мифа связаны с идеей стремительности, полета и постоянного движения вперед; ибо быстрое движение - один из главных атрибутов Солнца, которые естественным образом представляются глазу и уму. Исходя из этого мифического представления о быстром движении Солнца, можно также объяснить особенность немецкой мифологии, которую Хольцман^[337] оставляет необъясненной. "*Остерхазе* [Пасхальный заяц], 'говорит он, - для меня необъяснимо; вероятно, заяц - животное Остары [богини]; на картине Абнобы присутствует заяц'. Если Остара, как доказывает Хольцман, - это солнце или восход солнца, то заяц легко объясняется как обозначающий быстроногое солнце. Связь идей, необходимая для того, чтобы привести зайца в соответствие с этой точкой зрения, не нуждается в доказательствах. В иероглифах также, когда есть свободный выбор между различными фонетическими знаками (например, с гласной *u*), фигура зайца обычно выбирается, когда слово выражает быстрое движение.^[338] Таким образом, краснокожие индейцы, называвшие своего Кадмуса большим белым зайцем, возможно, подверглись влиянию (независимо от ложной популярной этимологии слова *мичабо*^[339]) представлением о Солнце как о быстроногом зайце.^[340]

Авраам и его жена Сарра (принцесса или царица небес — Луна, как мы увидим) изгоняют Агарь (Быт. XVI. 6). Луна ревнует Агарь. Что означает Агарь в этом еврейском мифе? Родственный арабский язык предлагает наиболее удовлетворительную основу для толкования этого имени. Хаджара, корень имени Хагар, обозначает 'летать' и дает слово хиджра, "полет", особенно известное по бегству Мухаммеда из Мекки в Медину. Следовательно, мифическое обозначение Хагар является лишь одним из имен Солнца в женской форме. Битва двух фигур ночного неба с Агарью - это снова та же неисчерпаемая тема всей мифологии, битва Дня с Ночью. Что касается этого конкретного имени, то арабский язык проливает на него еще больший свет. В то время как аташа обозначает и "быть темным", и "двигаться медленно", жаркое полуденное солнце описывается арабами причастием глагола, от которого мы объяснили название Агарь, *аль-хаджира* или *аль-хиджира* 'летающий'. То, что это не простая случайность, а связано с мифическим порядком идей, из которого мы вывели обозначение Солнца "Хагар", дополнительно подтверждается словом барахи или бирах, также обозначающим "полет" (от древнееврейского и арабского корня *brḥ* "бежать") и все же принадлежащим к номенклатуре Солнца.

То же самое происходит и с жизнью "беглеца и скитальца" Каина; после победы Авеля Солнце кочует с места на место и ведет беспокойную жизнь в движении до наступления ночи. Напоминание о солнечном значении Каина встречается даже в Агаде, где знамение, дарованное для безопасности Каина, заключается в ярком свете солнца; или, согласно другой интерпретации, в роге, который вырос на нем с момента обещания.^[341] Хорошо известно, что солнечные лучи мифологически назывались *рогами*, и это значение сохранилось в языке.

§ 6. К этой группе солярных фигур древнееврейской мифологии, которые представлены как *блуждающие* или *быстро шагающие вперед*,^[342] Я также причисляю некоторых других, одни имена которых позволяют нам узнать этого мифологического персонажа. Прежде всего, мы должны рассмотреть слово, которое сохранилось в языке за пределами мифической стадии: еврейское *shachar*, арабское *saḥar*, 'утро, заря'. Это слово, несомненно, связано с глаголом *sâchar*, который обозначает постоянное перемещение, блуждание.^[343] Арабское *sâḥir* "волшебник" - это то же самое слово, что и еврейское *sôchêr* "торговец", оба первоначально обозначали тех, кто постоянно путешествует с места на место. Еврейский глагол *shachêr*

"искать" изначально относится к *движению* того, кто что-то потерял и отправляется на поиски. Хотя в ходе этой главы я посвящу сыновьям Иакова специальное связанное исследование, все же я должен здесь заранее выбрать нескольких, чтобы включить их в класс солярных фигур, характерной чертой которых является то, что здесь обсуждается. К этому классу относится, например, Ашер, имя сына Иакова от его наложницы Зелфы. Это имя невозможно объяснить (согласно Быт. XXX. 13) как "Счастливым" или "Приносящий счастье", поскольку это значение корня ('быть счастливым') является лишь вторичным по отношению к основному значению — прикладным, а не оригинальным. Язык изначально не формирует выражений для этических понятий такого рода, так же как само понятие не возникает без контакта с чем-то чувственным, что впоследствии может быть перенесено на этическое. Арабские слова, обозначающие подобные идеи, возникают аналогичным образом, например, *muliliḥ* "успешный" должным образом означает "тот, кто *проникает* сквозь что-либо" и т. д. Корень "Ашер", на иврите "ашар", на арабском "атара" (откуда "атар" - след), первоначально обозначал *маршировать, идти вперед* (Притч. IX. 6); интенсивно "ашшер", *заставлять* кого-то *идти вперед, вести*, и как существительное "ашур" путь, тропинка". От того же корня происходит также относительное местоимение ашер, которое первоначально означало "место" (сравните арамейское "атар" - место); но мы знаем, что выражения, которые служат показателями категории *отношения* как во времени, так и в пространстве, обычно начинаются с концепции пространства, как это ясно видно в еврейском *шам*, первоначально указывающем на идею места "там", но также перенесенном на выражение идеи времени "тогда".^[344] Мы столь же ясно видим то же самое в использовании арамейского *athar* в сочетании *bâthar* (от *ba-athar*) для обозначения *после, впоследствии, правильно на месте*.^[345]

К этому фундаментальному значению корня ашар 'идти вперед' добавляется вторичное применение 'быть счастливым', должным образом "продвигаться успешно". Но старое мифическое обозначение "Ашер" связано с первоначальным значением: поскольку в то время, когда это мифическое слово было впервые произнесено, глагол еще не приобрел своего вторичного значения и не мог его обрести, поскольку этических идей еще не существовало. Соответственно, Ашер означает "тот, кто идет дальше" и является просто солнечным именем. Так древнееврейский называл Солнце, когда замечал постоянное изменение его положения на горизонте и наблюдал за его постоянным движением. "Через Ашера", - говорится во фрагменте гимна об Ашере в Быт. XLIX. 20: "его хлеб тучен; он дает лакомства для царя", ибо солнце для земледельца является благодетельным элементом, ускоряющим созревание его урожая.

Это простое и, я надеюсь, очевидное объяснение проливает свет на другое выражение в еврейской мифологии, которое находится в самой тесной связи с Ашером. Я имею в виду женскую форму, производную от мужского солнца, название Ашура, о котором так много говорили толкователи Библии и антиквари. Ашера, как женская форма Ашер, обозначает то, что евреи считали брачным спутником Солнца. Мы знаем это о Луне, как я надеюсь показать более полно, говоря о Сарре. Следовательно, Ашура - это древнееврейское название Луны. В тех отрывках Ветхого Завета, где говорится об идолопоклонстве евреев в Ханаане, Ашера названа вместе с Ваалом (богом Солнца): 'Сосуды, которые были сделаны для Ваала и для Ашеры и для всего воинства небесного' (как будто для Солнца, Луны и Звезд), 2 Царств XXIII. 4; 'И делали сыны Израилевы злое в очах Яхве, и забыли Яхве, Бога своего, и служили Ваалу и Ашере', Судьи III. 7. Вероятно, они также служили Ашере у алтаря Ваала (см. Судей VI. 25); но это вполне в духе ханаанской и месопотамской религиозной практики. Одним из способов воздать должное верховному Богу было приносить жертвы и строить храмы его подчиненному божеству,

точно так же, как любая честь, оказанная сатрапам, способствовала еще большему превосходству "Царя царей". Это представление очень общее на обетных таблицах с клинописными надписями; так, например, в надписи в храме Мугейра: *"In honore Sin domini deorum coeli et terrae, regis deorum ... templum Iz deae magnae condidi et feci."*

Соответственно, Ашера - это *Странствующая*, а луна здесь сделана женской. Слово мужского рода для обозначения Луны, которое, будучи общим для всех семитских диалектов (в отличие от более позднего, лебхана), должно быть одним из старейших семитских названий *луны*, а именно. *yârêach*, выражает ту же идею; ибо оно происходит от существительного "rach", "путь, уклад", и расшифровывается как "rêach с начальной затвердевшей"^[346] (подобно *yâchîd* "только", с начальной буквой у, но *eshâd* "один"; и *yâshâr* "прямой", соединенный с корнем под обсуждение, ашар "идти вперед"). В книге Иова XXXI. 26 эпитет *холекх*, 'марширующий', применен к луне. Следовательно, две формы множественного числа *ashêrîm* и *ashêrôth* не идентичны (первая обозначает *объекты поклонения*, а вторая как "femininum vilitatis", объявляя их, по мнению автора, *объектами мерзости*);^[347] но форма мужского рода происходит от единственного числа "Ашер", и женское начало от единственного числа *Ashêrâ*.

§ 7. К тому же ряду принадлежат также имена Дан и Дина, причем последнее является только женским по сравнению с первым и снова встречается в арабском языке как имя собственное.^[348] Было бы ошибочно рассматривать глагол *dîn* 'судить' как этимон, поскольку это не дало бы решения вопроса о природе и значении рассматриваемых обозначений. Затем, поскольку сам иврит не предлагает удовлетворительных *точек зрения*, мы имеем полное право обратиться за информацией к родственным идиомам. Я полагаю, что фундаментальная идея, содержащаяся в группе согласных *Dn*, сохранилась в ассирийском, где она выражает идею *движения*;^[349] отсюда арабское *dâna* 'приближаться', вторичное *dana* и прилагательное *dunya*, обозначающее ближний и видимый мир, в противоположность *al-* ачира, жизнь за гранью.^[350] Следовательно, *Dân* и *Dînâ* должны обозначать 'тот или она, кто идет дальше, или приближается', или 'уходит' в целом, синонимично "Ашер", то есть Солнцу. В арабском языке также аль-джарийя "идуший" - одно из многих названий Солнца, которые перечислены Ибн ас-Сиккитом в его Синонимическом словаре арабского языка.^[351] В то время как о Дане до нас не дошло ни одного реального мифа, и только этимология дает нам какую-либо помощь в раскрытии его мифического персонажа, о Дине, с другой стороны, главный источник наших знаний о древнееврейском языке сохранил более существенное утверждение, рассказывающее о любви Сихема к Дине и их окончательном союзе, а также о последовавшем сразу за этим убийстве Сихема сыновьями Иакова. Это те черты, которые попадают в поле нашего зрения, когда мы выделяем мифическое ядро из массы окружающих его эпических описаний (Быт. XXXIV). Исходя из аргументов Второй главы, связь существительного *shekhem* с глаголом *hishkîm*, несомненно, может рассматриваться как исключаящая все сомнения, так же как и тот факт, что это слово является обозначением Утренней зари. Я добавлю в этом месте, чтобы завершить то, что обсуждалось на стр. 26, что еврейское слово *shekhem*, по—видимому, этимологически связано с арабским *thakam*, что означает "путь". Как и большинство еврейских слов, обозначающих *путь*, это слово *shekhem* должно быть связано со словесной идеей "маршировать вперед" - либо глаголом, являющимся *знаменательным* (как немецкое *bewegen* от *Weg*), либо, наоборот, существительным, являющимся *девербал*. Изменения согласных, которые мы находим здесь, соответствуют закону семитских языков, а именно:

Арабски **ث**Че Че

иврит **שׁ**Ш. Ш.

арамейс **ܬ**т т

й

ثلاثه **thalatha**
thalâthâ

ثور **Tayp** Tayp

кий

שֶׁלְשָׁה **šělsâ** shelôshâ

שׁוֹר **šôr** shôr

תֵּלָתָא **tělâtâ** telâthâ

תּוֹרָא **tôrâ** tôrâ

Поэтому также:

תָּכָם **thakam**
thakam

=

שֶׁכֶּם **šëkem** shekhem

—

Страстная любовь Зари к Солнцу и ее союз с ним — та же тема, которую Макс Мюллер в своем эссе 'Сравнительная мифология' так остроумно проследил в индийских и эллинских мифах, — также была рассказана евреями; только в иврите отношение было перевернуто. Когда Заря исчезла и Солнце начало ярко сиять в небе, иврит сказал о союзе между Зарей и Солнцем, что Заря подхватила Солнце к себе и соединилась с ней. Вскоре после этого последовала месть сыновей Иакова (ночного неба), которые, разгневанные похищением своей сестры, убили насильника и освободили ее. Это всего лишь исчезновение Солнца, в то время как вечернее сияние выходит вперед, снова независимо, чтобы установить господство Ночи.^[352] Миф не делает различия между утренним и вечерним свечением, но рассматривает их как идентичные явления. Следовательно, Шехем сделан сыном Оsla (Чамора); и нет сомнения, что чамор (осел) имеет здесь мифическое значение, которое сопровождает это животное всякий раз, когда оно появляется в арийской мифологии.^[353]

Также Зелфа, мать Ашера, должна быть отнесена к той же группе. Любой, кто бросил хотя бы поверхностный взгляд на истинное значение мифов арийских народов в том виде, в каком они теперь открыты и признаны, должен был заметить ту особенность, что мифическое отношение ребенкак родителю не всегда указывает на последовательность того, что должно предшествовать и что следовать, но что ребенок нередко является лишь повторением отца или матери и поэтому должен считаться идентичным с ними.^[354] Настоящий случай как раз такого рода. Ашер - всего лишь повторение своей матери. Обозначение Zilpâ, объяснение которого тщетно искали на иврите — поскольку значение "капля" едва ли может быть сохранено — находит плавное и готовое толкование в арабском, где zalafa, а также *zlp*, *zlb* на ассирийском,^[355] обозначает "идти дальше". Так что Zilpâ также это "та, кто идет вперед". Другой 'марширующий вперед' сохранился в арабской традиции, а именно. Zalîchâ. Она, несомненно, солнечная фигура, и ее имя (*zich* имеет то же значение "идти вперед"), возможно, даже формально связано^[356] с именем Зилпа, с которым она идентична. Битва Солнечного Света с Дождливым Небом - это любовное состязание прекрасной Заличи (или, как обычно, но ошибочно произносят это имя, Зулейхи) с Йосефом, "Множителем". Теперь, когда объяснение бегства Каина привело нас к вышеупомянутым отступлениям, мы снова возвращаемся к Каину.

§ 8. Мы только что упомянули тот факт, что в древнееврейской мифологии фигуры, представленные в виде детей, часто являются лишь *повторениями* одного из своих родителей.^[357] Установлено, что это наблюдение подтверждается в случае с потомством, которое библейская генеалогия в Быт. IV. ведет от Каина. Некоторые из потомков Каина являются такими же солнечными фигурами, как и сам их предок; и в эпоху, вышедшую за пределы стадии формирования мифов и даже за пределы последствия мифологии, это отождествление породило идею, что эти фигуры должны находиться в генеалогической связи с

предком. Тот же психологический процесс, который при использовании языка приводит к специализации или ограничению значения слов, изначально являющихся синонимами, действует и здесь, формируя из многочисленных синонимов мифологии генеалогии, в которых идентичные обозначения, после того как их субстрат персонифицирован, становятся его сыновьями, внуками и правнуками. Таким образом, среди потомков Каина нельзя найти ничего, кроме солярных фигур. Для демонстрации этого факта я ограничиваюсь теми именами, которые можно интерпретировать, нисколько не форсируя их значение. Самый первый, Енох (Чанох), сын Каина, в честь которого он называет первый построенный им город, имеет чисто солнечное значение. Мы уже упоминали выше Эвальда, поместив его имя в класс, в котором Солнце представлено как 'Открывающий'. Солярный характер Еноха не вызывает сомнений. Он связан со строительством городов - солнечной особенностью. Он живет ровно триста шестьдесят пять лет, по числу дней солнечного года, что не может быть случайным.^[358] И даже тогда он не умер, но "Енох, ходил с Элохимом, и его больше не было [видно], ибо Элохим забрал его". В старые времена, когда представлялась фигура Еноха, это, несомненно, называлось Вознесением Еноха на небеса, как в позднем традиционном легенда. Вознесения на небеса, как правило, считаются солнечными проявлениями. Геракл у греков, Ромул-основатель города у латинян и несколько героев американской мифологии,^[359] согласны в этом. Эта же черта часто присуща даже историческим личностям — например, легенде о пророке Илии, "волосатом человеке", который возносится на небеса на "огненной колеснице и огненных конях",^[360] действительно, эти, а также другие мифические черты были лучше сохранены в случае с этим любимым героем израильских пророчеств, чем в случае с первым чисто мифический персонаж.

Вахсмут^[361] высказал предположение, что древнегреческий бог Гелиос, объезжающий небесный свод на огненной колеснице, причастен к явлению, столь частому в современной Греции, что пророк Илиас (Элиас или Илия) особенно почитается на горных вершинах. Храмы и алтари Гелиоса в древние времена подобным образом располагались на высоких холмах; и случайное сходство звучания между Илиосом и Илиасом вместе с идентичностью мифов, касающихся каждого из них, в данном случае привело к сохранению старого языческого культа и перенесению его на имя библейского пророка. Но это, конечно, не могло произойти, как недавно легкомысленно заявил Отто Келлер в лекции об "Открытии Трои Генрихом Шлиманом", "из-за своего рода детского внимания к нуждам великого Пророка, поскольку люди хотели максимально облегчить ему огненное путешествие и поэтому заставили его взойти на колесницу в ближайшей к небесам точке".^[362]

Енох (Чанох) представлен в другой версии генеалогии (Быт. Ст. 18) как сын не Каина, а Иереда, которого отделяют пять поколений от Сифа, третьего сына Адама. Но эта генеалогия имеет мало значения для мифологического исследования; действительно, два ее главных первоначальных творения (Сет и Енос) вообще не принадлежат мифологии. Чувства более позднего времени восстали против того, чтобы выводить все человечество из ненавистного братоубийцы, который понес проклятие Бога, и таким образом дали начало двум вставленным патриархам и генеалогии Сифа, которая проходит параллельно генеалогии Каина: более того, в доказательство благородного происхождения человечества сын Сифа был сделан автором поклонения Яхве, которое, как говорят, началось в его время. Генеалогия Сифа, которая лучше отвечала чувствам и этическим потребностям человечества, затем полностью вытеснила генеалогия Каина. Автор книги хроник, который знает только Адам, Сиф, Енос, и т. д. а первый-отцы, кажется, либо не знал, либо умышленно игнорировал другой генеалогии, и держит строго к тому, что в Быт. В. примечательно, что даже всет-генеалогии среди предков Еноха в Каинан

(𐤒𐤍𐤏𐤍 *qênān Kênān*) имени—слова, которые будут признаны все, кто знает законы семитских формирования слова в качестве так называемой nunnated формы слова 𐤒𐤍𐤏𐤍 **Каин** *Qayin*, так что они действительно тождественны.^[363]

Давайте продолжим рассмотрение потомков Каина. Одной из выдающихся фигур является Лемех.^[364] Малоизвестная песня, которую он декламирует перед двумя своими женами, доставила переводчикам много хлопот как с языком, так и с темой; и легенда обошлась с этой песней свободно, как и со всем проблематичным. Для нас здесь важно только то, что песня содержит самообвинение Лемеха перед своими женами в том, что он убил своего собственного ребенка. Как Иеффай убил свою дочь, так и в мифе о Лемехе говорится как о подобном солнечном герое, убившем своего ребенка. Сегодня Солнце убивает своего ребенка, Ночь, которого она родила вчера вечером. Среди детей Лемеха мы действительно находим Джабала (Ябхала), о котором мы уже подробно говорили как об обозначении Дождливого Неба. Несомненно, в древнем мифе говорилось о Джабале как о сыне, убитом своим солнечным отцом Лемехом. Соответственно, генеалогия не продолжает линию Джабала. Рядом с ним упоминается его брат Джубал (Юбхал), изобретатель музыкальных инструментов, еврейского Аполлона. Именно солнечным богам, таким как Аполлон, и героям повсеместно приписывалось изобретение музыки, продукта оседлого образа цивилизованной жизни. Но его имя, по-видимому, было выбрано только из-за его созвучия с Джабалом (излюбленная практика семитов), и оно не принадлежит древнему мифу, а обязано своим происхождением более поздней легенде цивилизации.

То, что братья Тубал-каин и Джабал - всего лишь повторение Каина и Авеля, я, думаю, уже сделал очевидным. Здесь следует добавить, что мать Тубал-каина, солнечного человека, носит имя Зилла (*Šillā*), "та, кто *покрывает, осеняет*" - Ночь, мать Солнца или Дня. Генеалогия Сета завершается именем того, кого называют сыном Лемеха—Ноя (Ноаха), основателя улучшенного земледелия, который "дал людям отдых от их работы и тяжелого труда их рук, происходящего с земли, которую Яхве проклял" (ст. 29). Что еще это может означать, как не то, что Ной изобрел сельскохозяйственные орудия? Генеалогия Сета, соответственно, оспаривает изобретение их Каином или Тубал-каином и придает этимологии имени Ноах, которое действительно означает 'покой', применение, которое делает его принадлежность к древнему мифу столь же невозможным, как и для имен Шет и Енош. Ной - постоянный герой легенды о цивилизации; и большая часть того, что миф рассказывает о нем, является продуктом победы соляризма, то есть земледельческой жизни. Он - первый виноградарь и новый предок рода человеческого, поскольку все человечество происходит от его трех сыновей. Регулярное действие законов природы (Быт. VIII. 22), а также социальный порядок и законность также связаны с ним. Защита и терпение, гарантированные животным Кочевником, прекращаются; земледелец подчиняет животных. Но, с другой стороны, с него начинается защита и защищенность человеческой жизни (Быт. IX. 2-5). И все же бок о бок с этой легендой цивилизации мы имеем в связи с Ноем подлинный *старый* солярный миф, который вполне заслуживает внимания. После введения виноградарства Ной однажды слишком свободно пользуется своим открытием и напивается; и в этом состоянии 'обнажает себя — снимает свои одежды' (Быт. IX. 21). Только эта последняя черта имеет какой-либо мифологический интерес; ибо предыдущая, которая была связана с этим зародышем, принадлежит к другой и более поздней стадии формирования легенд, поскольку ничего нельзя было рассказать об опьянении, пока не было известно и практиковалось свободное употребление вина. Слово "Ноах" означает "тот, кто *отдыхает*". В то время как Дневное Солнце называется "тем, кто *идет, бежит, блуждает*", Вечернее Солнце,

готовящееся к заходу, - "тем, кто *отдыхает*". Ной раскрывает себя: "после захода Солнца Оно окутано покровом, который затемняет его свет, но утром он сбрасывает одежды и становится видимым, распространяя свет и сияние повсюду. В гимне Ушас, Заре, древнеиндийский поэт говорит, что она 'раскрывает свою грудь' (Ригведа, VI. 64. 2, 10). Если также следует учитывать опьянение, то это выдающееся обстоятельство должно описывать шаткое движение, с которым Солнце, измученное своим долгим путешествием, бредет к своему закату. Агадическая традиция сохранила еще один элемент мифа о Ное. Злой черный сын Хам (Хам) кастрирует своего отца (Синедрион, 70 а). Выхолащивание Солнца, когда Солнце мужского пола, является выражением арийской мифологии, обозначающим ослабление его лучей перед заходом солнца и на закате.^[365] Черный сын, Ночь, побеждает и выхолащивает своего отца, забирает всю силу у его лучей и ведет его к гибели.

§ 9. Таким образом, мы обнаруживаем, что потомки Каина являются повторениями своего предка, простыми солнечными фигурами старого мифа, приведенными немифологической эпохой в генеалогическую связь со странствующим и братоубийственным солнечным героем. Это генеалогия солярных фигур, к которой привязаны данные легенды о цивилизации; ибо земледelec всегда связывает цивилизацию с солнцем.^[366] Но помимо этой солнечной родословной, у нас есть и кочевая, начинающаяся с мифа о темном ночном небе - генеалогии Авраама (Быт. XI 10 кв.), который начинается с его предка Шема. Но имя Шем имеет то же значение, что и само Абрам, согласно лексикону. Как Абрам - "*Высокий Отец*", так и имя Шем обозначает 'Высокий'; и от этого имени происходит семитское название небес, ивритское шамаим, арабское сама. Подобно Авраму, Авелю, Джабалу, Иакову, Лоту и прочим, у Сима тоже есть шатры. "Элохим открывает (комнату) для Иефет;^[367] он (Иефет) обитает в шатрах Симовых' (Быт. XI. 27), говорится в дошедшем до нас фрагменте древнего гимна. Иефет (Yepheth) означает 'Прекрасный, Блистательный', если оно связано с яфе; или 'тот, кто распростирается", если его источником является корень патах; или "тот, кто открывается", если у Гезениуса и некоторых более поздних авторов мы подчеркиваем связь звуков патах с патахом; но в любом случае это солнечное имя. Поскольку дневное солнце кочует с места на место, нет ничего противоестественного в том, что солнце поселяется в *шатрах* поднебесья. "Для солнца он устроил на них (небесах) шатер".^[368]

Нельзя отрицать, что в генеалогии Авраама, приведенной в Книге Бытия, встречаются некоторые этнографические наименования, не имеющие мифологического значения (например, Арпахшад). Тем не менее, большинство имен имеют мифический характер. К сожалению, для нас они должны оставаться просто именами, поскольку не сохранилось ни одного материального мифа, связанного с этими именами. Хотя они, кажется, подталкивают к этимологическим попыткам, как, например, имена Шелах и Шебхер, все же я буду сопротивляться искушению, поскольку не мое дело здесь предаваться смутным рассуждениям. Но мне будет позволено заметить, что в этой генеалогии есть одно предложение, которое снова отражает жизнь кочевника. 'Пелег породил Рею': то есть, взяв эти слова в том виде, в каком они были первоначально поняты, в апеллативном смысле и переведя их буквально, 'Ручей создает пастбища'; кочевник обязан своими лугами ручью, который извивается через пастбище и сохраняет траву свежей и зеленой. Поэтому вместо 'вести скот на пастбище' он также говорит 'вести его к водам покоя'. Псалмопевец Пс. XXIII. 1, 2, говорится: "Яхве - мой пастырь, я ничего не хочу. Он заставляет меня возлежать на зеленых пастбищах, он ведет меня к водам покоя".

§ 10. Теперь мы продолжим наше созерцание состязаний, о которых повествует миф о ночном небе, в которых мы уже видели, как темное небо либо побеждает, либо покорен своим блистательным отцом или братом. Одно из наиболее заметных имен ночного темного неба или облаков в древнееврейской мифологии, содержащее богатый фонд мифического материала, - Иаков. Этимологически мы уже отдали ему должное. Теперь давайте посмотрим, что говорит о нем миф. Он выдерживает тяжелую борьбу. Его отец, "смеющееся солнечное небо", не любит его. Ненависть к своему брату Исаву гонит его из дома; и там, где он находит убежище, ему приходится бороться с 'белым' (Лабханом), который, если и не является его братом, то, по крайней мере, является его ближайшим родственником, и в первоначальной форме мифа, возможно, был представлен как его брат (см. Быт. XXIX. 15). Мы должны более внимательно изучить мифический характер этих двух враждебных братьев Иакова. Короче говоря, и Исав, и Лаван — солярные фигуры. То, что мы узнаем о них из эпической трактовки древнего мифа, встречающейся в Ветхом Завете, представляет множество солнечных характеристик. Мы особенно отмечаем это у Исав, за *пяту которого Иаков хватается при их рождении* (Быт. XXV. 26). Это мифическое выражение само по себе достаточно ясно: "Ночь приходит в мир с пяткой Дня в руке", или, как мы бы сказали, Ночь следует вплотную за Днем, сгоняя его с насиженного места. Тем не менее, мы можем дополнительно подтвердить это значение мифического выражения для колеблющихся сомневающих, показав, что та же концепция встречается даже в более поздней арабской поэзии, где она, несомненно, является остатком старой мифической идеи. Для Таба б. Шудейра аль-Мазини^[369] говорит о наступлении зари: "Сияющий простирает свою правую руку к тому, кто прикрывает"; Солнце протягивает свою руку к Ночи, хватая его и тянет вперед, в то время как сам он удаляется; следовательно, здесь то же отношение, только перевернутый. Точно так же поэт аль-Хадждадж говорит: "Пока я не увижу плечо сверкающего рассвета, когда он прыгнет на спину черной ночи".^[370] Это сказано довольно мифическим тоном и выражает ту же идею, что и на иврите, когда он сказал: "Иаков держит в руке пяту своего краснокожего брата", только процитированные арабские слова говорят о дне, следующем за ночью.

‘Исав - охотник, Иаков - пастух, живущий в шатрах’. *Солнце - охотник*: оно выпускает свои стрелы, то есть свои лучи, и сражается ими с темнотой, ветром и облаками. Почему я должен приводить примеры из арийской мифологии, где эта точка зрения встречается во множестве вариаций и является одной из самых распространенных?^[371] Солнца стрелы золотые, а потому Аполлон называется χρυσότοξος Πύθιος (Пиндар, Ол. XIV. 15). Эта мифическая идея часто отражается в составе языка. В египетском языке сочетание *st* обозначает "пламя, луч и стрелу" одновременно; а славянское *strêla*, с которым связано немецкое *Strahl* "луч", означает "стрела".^[372]

‘Солнце больше не может натягивать свой лук’ = оно утратило свою силу, следовательно, это выражение для обозначения захода солнца. Когда Геракл обнаруживает, что слишком слаб, чтобы натянуть лук и выпустить стрелы, он чувствует, что его конец приближается. Когда Солнце восстанавливает свои силы в начале весны, после долгой зимы, в течение которой его стрелы находились в состоянии покоя, Одиссей (Улисс), солнечный странник, подобный Каину, хватается за свой лук, чтобы снова выпустить стрелы.^[373] То же самое мы видим в мифах семитов. Эпитетом бога Солнца Бела является Нипру, что, согласно сэру Генри Роулинсону, означает "охотник";^[374] а город Ресен, строительство которого в Библии приписывается Нимроду, назван в исторических клинописных надписях "Городом охотника".^[375] Сам этот Нимрод, против которого Кочевник Авраам выступает в том же смысле, в каком Кочевник Иаков против Охотника Исав,

является охотником (Быт. X. 9). Этимологическое объяснение имени Нимрод не может быть установлено до тех пор, пока не будет удовлетворительно прослежено действительно первичное значение корня маррад; ибо можно считать несомненным, что на стадии мифотворчества человечество не имело представления об идее "восстания", которая могла возникнуть только после некоторого прогресса в социальной жизни, и поэтому не могло наделить слово этим особым значением. Следовательно, это значение может быть только вторичным и метафорическим.^[376] Что касается грамматической формы имени Нимрод, не исключено, что, подобно Йишчаку 'Исаак', Ифтаху 'Ифтах' и т.д., это глагольная форма. Если так, то это было бы третье лицо несовершенного вида, образованное приставкой *л*, как в арамейском. Шрейдер^[377] рассматривает этот префикс *л* в Нимроде как звук, используемый для образования *существительных*. Я также случайно напому, что на вавилонской земле мы также встречаемся с именем бога Мерода.^[378] Войны Нимрода с Авраамом не сохранились в Ветхом Завете, но относятся к агадической традиции, которая также сохранила от мифа о Нимроде выражение поистине солнечного характера; что *триста пятьдесят царей* восседают перед Нимродом, чтобы служить ему.^[379] Аналогичным образом против Иосифа, подателя приумножения, дождливого неба, сражаются "*люди со стрелами*"^[380] (баале кишим, Быт. XLIX. 23), "которые раздражают его, *стреляют* и преследуют его". Итак, Иаков снова сражается с *охотником* Исавом. Это всегда битва Ночного неба и Облаков против Солнца, которое посылает свои стрелы, чтобы отразить захватчика. Одна несколько более сложная мифологическая концепция, относящаяся к солнечным стрелам, встречается на иврите. Солнце и луна останавливаются, а затем движутся в направлении стрел, которые были отправлены до них. Этот вид известен поэзии, за исключением того, что там именно Яхве пускает стрелы, так что солнце и луна

Иди к свету стрел твоих (Яхве),

К яркости блеска твоего копья.—Авт. III. 11.

Лучи луны также обозначены здесь стрелками.

Исав - волосатый человек, Иаков - гладкий (Быт. XXVII. 11). "*Первый вышел красным, совсем как волосатая мантия*" (XXV. 25). На данный момент мы оставим красноту в стороне и уделим особое внимание элементу волосатости. Длинные пряди волос и длинная борода - мифологические атрибуты Солнца. Солнечные лучи сравниваются с прядями или волосами на лице или голове Солнца.

Helios находится названное греками *желтоволосый*; и в греческой поэзии χρυσοκόμης или ὀκρσοκόμης является частым эпитетом солнечных богов и героев. Латинский поэт также называет солнечные лучи *Кринами Фиб*.^[381] В американской легенде бог Солнца Бочика представлен как старик с длинной бородой; перуанские виракочайя, Кетцалькоатль тольтеков, Кокскокс чичимеков - все они солярные фигуры, обладающие этой ярко выраженной характеристикой длинной бороды.^[382] Действительно, эта особенность иногда приписывается в популярной фантазии историческим персонажам, как, например, Юлию Цезарю, который, как предполагалось, родился с длинными волосами; и его имя было популярно объяснено этим обстоятельством —*цезарий*.

Здесь мы должны рассмотреть момент в истории искусства, которым занимались археологи примерно в 1820-30 годах, и особенно заслуженный нумизмат Экхель. Я имею в виду представление Януса в виде *бицепса, грифа барбато, альтеро имберби*, которые некоторые считали старой традиционной концепцией Януса, в то время как другие считали ее сравнительно современной; вопрос возраста, однако, вообще не является вопросом принципа.^[383] В любом случае можно предположить как вероятное, что это изображение двуглавого "Открывателя",^[384] это не случайная идея, лишенная всякого мифического значения; но что, напротив, два бородатых изображения бога Солнца выражают два момента в жизни Солнца; он появляется утром и вечером (как 'Открывающий' и "Ближе", Янус Патульций и Янус Клузиус) с гладким, безбородым лицом, то есть без мощных лучей, но в середине дня с большой бородой и волосатым лицом.^[385]

Когда Солнце садится и оставляет свое место во тьме, или когда мощное летнее солнце сменяется слабыми лучами зимнего солнца, тогда длинные локоны Самсона,^[386] в которых только и заключается его сила, отрезаны из-за предательства его лживой наложницы Далилы, "томящейся",^[387] вялый", согласно значению имени (Delîlâ).^[388] Более того, Сияющий Аполлон называется Небритым; и Минос не может победить солнечного героя Низоса, пока последний не потеряет свои золотые волосы.^[389]

Тогда становится ясно, что означает описание Исава как человека, родившегося волосатым в отличие от гладкого Иакова — то же самое, что и эпитет ишбал сехар "волосатый человек" (2 Царств I. 8) в описании Илии: лучи солнца, мифическим представителем которого является Исав. Более сложный вопрос заключается в том, способен ли солнечный характер этого героя подтверждаться его именем. Если, не прибегая к нееврейским языкам, мы выведем 'esâv от древнееврейского глагола 'âsâ 'делать, завершать' и объясним его как 'Исполнитель, Работник' или тому подобное, тогда это описание солнечного героя достаточно подходит для легенды цивилизации, которая видит в солнце силу, доводящую до совершенства зерно и фрукты и создающую в человеческом обществе юридически закрепленные условия социальной жизни, короче говоря, Совершающего Агента. Но такое описание менее созвучно тому смыслу, который был возможен для древнего мифа, в котором только что упомянутые идеи и концепции еще не были развиты. Если, таким образом, имя Хесав не может быть этимологически объяснено в духе древнейшего мифического круга идей, мы неизбежно приходим к предположению, что это название не принадлежит к древнейшему слою материалов древнееврейских легенд, а было введено легендой цивилизации. Это предположение кажется тем более вероятным, если вспомнить, что враждебный брат Иакова в самой Библии носит другое имя, помимо Исава, гораздо более выразительное и соответствующее самому раннему периоду формирования легенд, а именно Эдом "Красный". В более поздние времена, когда первоначальное значение мифов было полностью забыто, эти два имени Исав и Эдом были найдены в истории о ссоре братьев как названия брата, с которым сражается Иаков. Предпринимались попытки согласовать их; и название "красное" было связано с *красной* похлебкой (Быт. 30), а также с более характерной чертой, принадлежащей старой мифической стадии, а именно с тем, что враждебный брат был адмони, "красноватого цвета". Но имя Исав также может быть спасено для старого мифа, если мы свяжем это имя с арабским a' tha "волосатый", которое этимологически связано с именем Исав.^[390] Таким образом, имя Исав вошло бы в контакт с обсуждавшейся выше мифической характеристикой солнечного героя, а именно, что он иш сехар, волосатый человек.^[391] В финикийской мифологии антагонист Усова (которого те, кто не полностью отвергает подлинность утверждений Санчуниатона,

отождествляют с Исавом) живет в палатках и называется Шаминрум "высокое небо",^[392] то есть темное ночное небо. Идентичность концепций *Абх-рама* и *Якоба* нашла бы здесь дальнейшее подтверждение. Имя Эдом, несомненно, древнее обозначение Солнечного героя, подводит нас к другому ряду солярных характеристик. Мы рассмотрим вместе имена Эдом и Лабхан, оба наименования враждебных братьев Ночного Неба. Но прежде чем мы начнем это, я упомяну еще об одном состязании Джейкоба, которому автор оригинала посвятил всего несколько строк: "Тогда Джейкоб остался один; и там боролся с ним человек, пока не взошло утро. И он увидел, что ничего не может с ним сделать, поэтому ударил его по бедренной впадине, и бедренная впадина Джейкоба была вывихнута в борьбе с ним. И он сказал: отпусти меня, ибо взошло утро' (Быт. XXXII. 25–27 [24–26]). Так Иаков сражается с человеком, который не может победить его, но которого он должен отпустить на рассвете. Это Рассвет, который борется с концом ночи и в конце концов вырывается на свободу, чтобы подняться к небу. Ночь - это *хромающая* фигура (версия 32 [31]). Это опять же черта мифа о герое тьмы, с которым мы встречаемся также в классической мифологии, например, у Гермеса, куλλοποδύων.^[393] Вероятно, это указывает на противоположность стремительности и нескончаемому течению дня, солнца и зари.

§ 11. Джейкоба преследуют и заставляют сражаться *Красные* и *Белые*. Оба слова являются обозначениями одной и той же вещи, *то есть* Солнца. Нам кажется очень странным, что в мифе один и тот же объект называется то красным, то белым. Чтобы оценить этот факт, мы должны подумать о различных стадиях, через которые чувство цвета должно было пройти в древности, пока оно не было полностью развито. Даже в гораздо более поздние времена мы сталкиваемся с необычайными языковыми колебаниями на семитской почве в обозначении цветов для солнечных явлений. Поскольку демонстрация этого факта представляется важной для нашей нынешней темы и вещей, связанных с ней, читатель извинит меня за то, что я задерживаюсь на этом месте дольше обычного и совершаю некоторые экскурсы из центра наших исследований. Названия цветов были в древние времена очень расплывчатыми; первобытный человек не мог подняться до того, чтобы проводить какие-либо четко очерченные различия и классификацию цветов. Таким образом, *красный* и *белый* здесь не совсем красные и белые, согласно нашему современному различению этих цветов, а скорее *светлые* или *ярко окрашенные*. Великая заслуга покойного Лазаря Гейгера, которого слишком рано призвали на родину, в том, что он наиболее четко показал этот этап истории развития идей и их выражения в языке и проиллюстрировал его в свете психологии и сравнительной филологии.^[394] Его гениальные исследования подтвердили теорию о том, что способность различать цвета возникла как у отдельного человека, так и у целой расы в ходе истории, путем постепенного общего развития; что ее зарождение следует очень поздно после зарождения других интеллектуальных способностей; и что даже после того, как человек усвоил различие между различными классами цвета, *закрепление* его представлений о цвете происходило очень медленно, так что он часто приписывает одному и тому же объекту сначала один, а затем другой цвет. Затенение цветов, когда оно однажды понято, все же закрепилось в человеческом сознании с таким трудом, что мы обнаруживаем во многих языках самые беспомощные колебания в использовании названий цветов. Поскольку это явление, важное для умственного развития человека, не менее важно в отношении происхождения и понимания элементов мифов, мы остановимся на исследованиях Гейгера, чтобы еще глубже рассмотреть изменчивый характер обозначений цвета в языке, и особенно отметить, насколько далеки от ясного и незапятнанного отражения впечатления от цвета, отбрасываемые на язык, их естественное

средство выражения. Однако мы останемся поблизости от надлежащего предмета исследования и рассмотрим только семитские слова. Давайте выделим обозначения золота в этой области. Мы не можем сказать в общих чертах о семитских языках, что в обозначении золота и серебра они не выражают оптической разницы между ними, как замечает один схолиаст со ссылкой на Гомера; ибо названия золота как *блестящего*, *мерцающего*, а серебра как *бледного*, доказывают, что по крайней мере различный блеск двух металлов наблюдался на стадии формирования языка.^[395] Однако гораздо менее определенным, чем это различие между ними в соответствии с общим впечатлением, производимым зрением, является обозначение ощущения, производимого каждым из них в отдельности. Названия золота на иврите, арамейском и арабском, *захабх*, *дахабха*, *ахаб*, обозначают *блестящий* в целом; тогда как ассирийский и финикийский^[396] слово для обозначения золота, *urugaui* (которое совпадает с еврейским *shaûš*), не выражает оптических ощущений.^[397] Предыдущие названия описывают оптическое ощущение; но не определенное цветовое ощущение. Действительно, даже поздний арабский поэт говорит о золоте: аль-ахаб аль-нари,^[398] "*огнеподобное золото*", которое, если и является описанием цвета, то очень расплывчатым. Руба б. аль-Хадждадж, арабский поэт, живший во втором веке Хиджры, говорит:^[399]

Hal yanfa' unî kaḡabun siḡtîtu * au fiḡḡatun au dahabun kibrîtu?

Спасет ли меня великая ложь? * или серебро, или *сернисто-золотое*?

Здесь золото и сера сравниваются как похожие, во всяком случае, по цвету, поскольку цвет - это единственная *точка сравнения* между ними; и фактически мы также находим в арабском языке выражение "желтая сера, как будто это золото" (кибрит ашфар каннахудахаб).^[400] Я особо подчеркиваю это, потому что среди арабов распространено выражение "аль-кибрит аль-аммар" - "красная сера", обозначающее особенного человека, равного которому нет, поскольку красной серы не существует. Золото, из всех вещей, обычно используется как в более поздней литературе, так и в народной речи с эпитетом *красный* (аль-ахаб аль-Аммар). Эта фраза, как доказал Осиандер,^[401] встречается также в химьярическом языке и перешла из арабского языка в персидский и турецкий (в персидском *zerî surch*; в турецком *kızıl altın*) и используется, особенно когда чеканят золотые монеты в противовес серебряным. Первые - *красные* деньги, вторые - *белые*: например, ва-малатум айдыкум мин аль-ахаб аль-Аммар валь-фия аль-бей: "вы наполнили свои руки *красным золотом* и *белым серебром*"^[402] дихезар динар зери сурч, "десять тысяч динаров *красного золота*".^[403] В очень примечательном эссе Белин показал со ссылкой на турецкий язык, что в Османской империи металлические деньги делятся на *белые*, "ақ", *икрасные*, "kızıl";^[404] и в наши дни в Египте серебряный пиастр называют *abyaḡ* "белый", чтобы отличать его от медных денег *аккорд*. Муавийя сказала Шамшаде: "Ты Красный", и он ответил: "Золото красное".^[405] Таким образом, мы видим, что *красный* стал постоянным обозначением цвета золота. Теперь, в какой гармонии это находится с процитированным выше обозначением "золото цвета серы", если мы в то же время рассматриваем вошедшее в поговорку кибрит аммар "красная сера"?

В эфиопском языке золото обозначается не производным от корня 'ḡhb', как в других языках того же происхождения, а словом *waḡaḡ*. Мы не можем *априори* решить, выражает ли это слово по своему происхождению цветовое ощущение или нет. В арабском языке мы также находим *waḡaḡ* или *wariḡ* в аналогичном значении, и я с трудом могу поверить, что оно должно быть выброшено из первоначальной сокровищницы арабского словаря. Фон Кремер

классифицирует его как арабские слова, заимствованные из персидского языка, и относит его к хузварешским *варгам*.^[406] В старое время это было эквивалентно "собственности, товарам".^[407] Suḥeym поэт, старший современник Moḥammed, рассказывает стишок, 'стихи раб Banû-l-Ḥashās в день соревнований стоит столько же, сколько дворянских родах и waraḳ (собственность);^[408] и в некоторых традиционных высказываний Moḥammed залога форма того же слова, riḳâ, обозначает 'денег'.^[409] Арабские лексикографы обозначают обе формы как аль-дарахим аль-маруба 'чеканные монеты', драхмы. В более общем значении мы находим варах, использованный Абу Нувасом в стихотворении юности или, скорее, детства. Поэт Ибн Мунадир, обнаружив маленького Абу Нуваса прислонившимся к колонне в мечети, проникся к нему симпатией и адресовал ему эротическое стихотворение, на основе которого мальчик сочинил следующие стихи и написал их на обороте письма:

Ты пишешь мне хвалебное письмо без всякого варах (подарка);

Это подобно дому, построенному на фундаменте из тростника;

Но я бы подумал, что это гораздо приятнее, чем ваша хвалебная речь в мой адрес,

Если бы вы прислали мне пару черных туфель и красивое платье.

Если ты хочешь, сделай мне варах (подарок): если ты это сделаешь

Я не прогоню тебя.^[410]

Из этого примера мы ясно видим, насколько общее значение слова варах в арабском языке; в него включены даже пара туфель и платье. Однако, вероятно, что это слово, которое, несомненно, происходит с юга Аравии, первоначально специально обозначало *золото*, но, будучи вытесненным в этом узком смысле словом "ахаб" в обычном арабском языке, было применено сначала к золотым деньгам, затем к деньгам вообще (даже серебряным) и, наконец, путем дальнейшего обобщения к товарам и ценным предметам всех видов. Его южноарабское происхождение также подтверждается тем фактом, что оно встречается в химьярите,^[411] рядом с ахабом и кетемом; и нет никаких оснований полагать, что у Халеви оно специально обозначает *де ор ан фейлес*, в отличие от *де ор ан пудр*.^[412] С другой стороны, следует отметить, что корень waraḳ в семитских языках обозначает *цвет*, либо *зеленый*, либо *желтый*, и что, вероятно, именно из-за этого обстоятельства золото в эфиопском языке называется waraḳ. Но само это слово, обозначающее цвет, очень изменчиво. В то время как в эфиопском языке он обозначает цвет золота, на иврите он дает название *траве* (yeḡeḳ), и аналогично по-арабски зеленые листья называются waraḳ, несмотря на то, что его уменьшительное urayyīḳ^[413] (от aurāḳ) обозначает *темно-коричневого* верблюда; в irḳân это снова возвращается к понятию *желтый* или *красноватый*. В иврите Талмуда и Таргума используется ярох (который в библейском иврите в основном используется для *зеленого* цвета, но иногда бледнолицый для *желтого*, например, yêrâḳôn "желтуха"), в основном для обозначения зеленого цвета овощей и драгоценных камней;^[414] тем не менее, мы находим в талмуд (баб. Недарим, 32. а) хориан беахабх 'он сделал это яром из золота', то есть сделал это желтым, позолотил. У нас есть в Ps. LXVIII. 14 [13] yeraḳraḳ chârûṣ, *flavedo auri*. В книге Берешит рабба есть примечательный отрывок (разд. 4 ближе к концу), в котором упоминаются различные цвета неба: красный, черный, белый, а также Яром.

Приведенные выше замечания показывают, насколько мало последовательности и отчетливости существует в отношении названий, производных от цвета, к различным типам

цвета. Тот же результат достигается, когда мы спрашиваем, с какими обозначениями цвета сочетаются другие объекты. Ибо мы почти везде обнаруживаем величайшие колебания, независимо от того, рассматриваем ли мы этимологическое значение самих названий или изучаем прилагательные, прилагаемые к ним. В наиболее благоприятных случаях наблюдается только класс окраски — светлый или темный; но внутри этого класса не обнаруживается ничего определенного. Арабский язык, в частности, является областью, предлагающей богатый материал для наблюдений и демонстраций, на которой превосходные труды Лазаря Гейгера могли бы быть подтверждены, дополнены и расширены; но я не могу взяться за такую задачу в этом месте. Теперь мы ограничим наши наблюдения точкой, которая должна быть установлена здесь: представлениями о цвете, которые были связаны с днем и ночью, солнечным небом и ночным небом, серым утром и красным вечером.

В Ведах, когда день и ночь, солнце и тьма противопоставлены друг другу, одно обозначается как *красное*, другое - как *черное*. "Боги придали ночи и заре разные оттенки и наделили их *черным* и *красным* цветами" (Ригведа, I. 73. 7). "Приходит *рыжая* мать *red calf comes*; the *black* leaves his place to her" (Rigveda, I., 113. 2). 'The dawn comes forward, driving off *black night*' (Rigveda, I. 92. 5: compare VI. 64. 3). В еврейской поэзии мы не находим подобного случая, в котором противоположные цвета антагонистических сил таким образом четко противопоставлялись бы друг другу. Действительно, мы даже не находим, что каждому из них дается отдельный цветовой эпитет. Тем не менее, кажется несомненным, что, по крайней мере, Ночь была связана с черным цветом;^[416] в противном случае такое предложение, как 'Темнее Черноты (шашах миш-шехор) - это их форма' (Lam. IV. 8), было бы невозможно. Из этого мы можем сделать вывод, что понятия чоших 'Тьма' и шехор 'Чернота' были тесно связаны друг с другом. В арабском языке это одно из самых распространенных сочетаний. Темную ночь иногда называют аль-лейль аль-ялик - словом, обозначающим глубочайший оттенок черноты. К тому же классу также относится ададж (в лейл ададж "черная ночь"), другое прилагательное, обозначающее *черный*. Чударийя - арабское слово, которое обозначает как *ворона*^[417], так и *ночь* (невольно вспоминаются древнееврейские 'егебх 'вечер' и 'ôrêbh 'ворон'). Глагол iktahal используется ночи: она покрасила сама с черным красителем^[418] Аль-kuhl, например, ва-ль-ḡalâm ida-ktahal (Рим. из 'Antar, vi. 53. 12). Поэзия дает те же доказательства, что и сам язык. Как и в других литературных произведениях, в арабском языке темнота - это термин для сравнения всего черного. Чернокожий герой самого любимого арабского популярного романа изображен "черным, как цвет тьмы, верхом на лошади, напоминающей ночную тьму" (асвад калаун аль-халамала джавад мин аль-шейл якималамаль-лейл: Рим. из Хантара, IV. 183. 14). Это источник поэтического образа, часто используемого арабскими поэтами применительно к любовнице со светлыми чертами лица и темными волосами. Так, Бекр бин аль-Наттах говорит (Ḥamāsā, стр. 566): "Она такая белая, как будто сама была сверкающим полуденным небом, как будто ее *черные* волосы были *ночью* затемняющей их". Черный герой Хантар, противопоставляя свой собственный цвет и цвет своей возлюбленной Шабли, регулярно сравнивает себя с ночью, а ее - с рассветом (например, 'Antar, VII. 136 предпоследняя часть). Однажды она сама обратилась к нему так: 'Иди, во имя Аллаха, ты, цвет ночи' (сэр фи амани-ллахи я лаун ад-дуджа, VI. 162. 4), и он часто повторяет мысль о том, что его цвет и цвет ночи - одно и то же. Таким образом (XVIII. 66. 12):

В акуне ятаблата абдан асвада * фасавад-ль-лейли мин бахи шифати

Wafachârî annanî yauma-l-liḡâ' i * yachḡa' u-ṣ-ṣubḡu liseyfî wa-ḡanâti.

Хотя я, к сожалению, черный раб,

И чернота ночи - одно из моих качеств,

И все же я хваюсь, что в день встречи

Рассвет склоняется перед моим луком и копьем.

Как черный человек сравнивается с ночью, так и, наоборот, последняя сравнивается с черным цыганом. Абу-ль-Ала аль-Маарри, известный точными изображениями природы, говорит о небе, усыпанном звездами: "Эта ночь - невеста цыгана, украшенная жемчугом".^[419]

Leylatî hâḏîhi 'arûsun min az-zan- * ji 'aleyhâ ḡalâ 'idu min jumâni.^[420]

В другом случае тот же поэт (II. 106. 4) сравнивает ночь с черными *чернилами*:

Katabnâ wa-a' rabnâ Би-ḥibrin мин ад-duja * suṭ ūra-с-Сура фи ḡahri beyḏâ' a baḡḡa' i.

И одно из самых обычных описаний *затемнения* заключается в том, что "Ночь надела свои *черные украшения*".^[421] Из всего этого видно, что совершенно обычно ассоциировать Ночь с *черным*.^[422] Действительно, под Черным поэт понимает *преимущественно* Ночь. Абу-ль-Ала аль-Маарри, поэт, которого так часто цитируют в этом разделе, говорит в одном месте (*там же*. I. 131.2): "Черный тот, чей отец неизвестен людям, окутал меня одеждой самого себя (то есть черной или темной)". Тем не менее, и здесь мы можем убедиться, что даже этот пункт концепции цвета не лишен колебаний. Ибо чернота ночи далеко не так отчетлива, как наша концепция, когда мы говорим о черной ночи. Напротив, он еще не выделен из общей категории *темных цветов*, к которой также относятся зеленый и синий. Когда землю Бану Мадхидж постигла засуха, племя отправило трех исследователей (руввад, от единственного числа рахид) на поиски подходящих пастбищ. Один из них в своем отчете, восхваляя великолепные зеленые луга земли, которую он рекомендует, говорит, что поверхность земли *подобна ночи*, настолько она зеленая.^[423] Аль-Афва, арабский поэт и мудрец доисламского периода,^[424] в стихе, процитированном лексикографом аль-Джаухари (под корнем *sds*), Ночь ассоциируется с цветом *судов*. Так же и Абу Нучейля,^[425] более поздний поэт, живший при династии Аббасидов в качестве их лауреата, говорит: "Надень, как ночную рубашку, черную и темную, как цвет *солнечного света*":

Ваддарихи джилбаба лейлин дамасы * асвада даджин митли лауни-с-сундуси.^[426]

Другой анонимный поэт, или, скорее, стихоплет, говорит в том же смысле: "Среди ночей, темной ночью, когда небо цвета *солнечного света*":

Waleylatin min-al-layâlî ḥindisi * launu ḡawâshîhâ kalaimi-s-sundusi.^[427]

Но судус и сундус обозначают одежду, цвет которой регулярно упоминается как ахар 'зеленоватый'. Так, например, дважды в Коране (Сур. XVIII. 30, LXXVI. 21), где описываются радости Рая, верующим обещаны *зеленые одежды сундус*; и аналогично в традиции, упомянутой аль-Азали^[428] мы находим, что о людях, которые становятся братьями в Боге, говорится: "Их красота сияет, как солнце, и они одеты в *зеленые одежды сундус*" (ва-алейхим тиаб сундус чур).

Но эта неопределенность цвета, которая ассоциируется с Ночью, гораздо менее заметна, чем колебания, которые преобладают, когда приходится описывать цвет Дня. В первом случае, за несколькими исключениями, основанными на впечатлении, которое определенная особенная ночь могла произвести на сознание говорящего или поэта, преобладающим цветом, безусловно, является черный. Иначе обстоит дело с цветовыми различиями солнечных явлений. Здесь используются три цвета, которые обычно связаны с различными стадиями развития самого Солнца: *золотисто-желтый, красный и белый*. Наибольшая определенность обнаруживается в отношении первого. В основном это относится к рассвету и заходу солнца. По-арамейски раннее утро - шафра. Этимологически это слово поддается множеству объяснений, которые оправдывают изложенные выше мифические представления о заре. Это можно объяснить, как объясняют это самые сведущие лексикографы по семитской тематике,^[429] для обозначения *завитых прядей волос* или *того, кто подпрыгивает*. Оба объяснения возвращают нас к мифическим атрибутам утреннего солнца; во втором мы видим утреннее солнце, поднимающееся к небесам из-за холмов подобно птице (šippôr). Но я полагаю, что слово шафра связано с ашфаром, названием цвета в арабском языке, которое, хотя, как и все подобные, имеет чрезвычайно расплывчатое значение и может даже означать *нигрето*, в основном указывает на золотисто-желтый цвет. Сейчас, пока арамейский šafrâ является исключительно утром-солнце (ср. ἡδὲ κροκόπεπλος, Илиада, VIII вида. 1, и μελάρπεπλος ночи), по-арабски цвет-слово в вопросе преимущественно применяется к вечеру-ВС: до тех пор, пока на него наступил конец дня, и Солнце положить на одежде желтизну' (амп в atâ 'aleyhi âchir Аль-nahâr wa-labisat Аль-Шамс ħullat Аль-iṣfirâr, ром. из 'Antar, ви. 244. 1). Другой пример, в котором преобладает время выходит с еще большей ясностью, является, - Они победили Аль-No' mân в полдень; тогда они взяли остальные пока солнце не надел одежды желтизну, а к вечеру пыли предстал перед ним (Вашингтон-kânû ħad sabaġû Аль-No' mân Би-niṣf Аль-nahâr wa-achaġû râĥâ ħatta labisat Аль-Шамс ħullat Аль-iṣfirâr wa-'ind Аль-masâ ħala' 'aleyhim ġobâr, ром. из 'Antar, ви. 35. 2). Примечательно, что в Египте говорят, что заходящее солнце испускает *лучи тахена*— металла, отличающегося своим шафрановым цветом, который часто контрастирует с красным.^[430] Чабас считает, что этот контраст создает трудности при сравнении с заходящим солнцем. Семитские аналогии, однако, показывают, что ассоциация шафранового цвета с солнцем, особенно с вечерним солнцем, существует не только в Египте. Мне пока не известен ни один случай на арабской почве, когда этот желтоватый цвет, аль-ишфирар, приписывался бы какой-либо другой стадии солнечного хода, кроме вечернего. Но есть слово ашбах (otububĥ "раннее утро"), "окрашенный в утренний цвет", используемое для обозначения льва, которое, как говорят, обозначает цвет, близкий к ашфару.^[431] В любом случае, арамейская шафра и арабское использование учат нас, что желтый цвет в семитском языке является атрибутом как утреннего, так и вечернего солнца. Он сильно отличается от двух других цветов, белого и красного. Здесь мы сталкиваемся с большими колебаниями. Иногда утреннее солнце описывается как белое по сравнению с солнцем позднего дня; иногда первое - ярко-красное, а второе - белое:

Ka' anna sana-l-fajreyni lammâ tawâlayâ * damu' l-achaweyni za' farâni wa-ayda' î.

Afâḏa' ala tâlîhima-ṣ-ṣubĥu mâ' ahu * faġayyara мин ishrâġi aĥmara mushba' i.

Как будто свет двух рассветов, когда они следуют один за другим

Это была кровь двух братьев - шафранового и красного.

Рассвет пролил свои воды на последнюю,

И превратил белый цвет в темно-красный.^[432]

При самом первом появлении утренняя заря имеет шафрановый цвет, затем появляется ярко-красный, и чем дальше продвигается день, тем белее она становится. Два рассвета (аль-фаджран), как отмечает схолиаст в этом отрывке, - это аль-каиб ва-ль—Садих - *ложь* или предполагаемый рассвет, который предшествует истинному рассвету, и сам последний. Однако тот самый поэт, из которого я цитирую этот фрагмент, в другом месте в точности переворачивает порядок цветов: представляя белый или серый цвет как появляющийся первым, а затем переходящий в красноватый или шафрановый. В стихотворении другу, в котором он дает прекрасное описание ночи, он переносит Ночь вперед, как влюбленный в звезды. Но она стареет —

Тумма шаба-дуджа ва-шафа мин аль-хадж- * ри фаатта-ль-машиба би-зи-зафарини.

И Ночь стала серой, и она испугалась ухода [своего возлюбленного, звездного неба]:

Поэтому она окунула свои седые волосы в шафран.^[433]

Идея, которую поэтесса намеревается выразить здесь, заключается в том, что Ночь в конце своего существования становится серой, когда начинает наступать серое утро, и что, чтобы сохранить видимость молодости и быть по-прежнему приемлемой для своего возлюбленного, она должна покраситься красной краской. Но даже яркость солнца днем (хия аль-нахар) сравнивается тем же поэтом с седыми волосами старика (II. 226. 2), как и яркость звезд:^[434]

Ra' âhâ salîlu ð -ð îni wa-sh-sheybu shâmilun * lahâ bith-thureyyâ wâ-s-simâkeyni wa-l-wazni.^[435]

Тот, кто был сотворен из глины [Адам], увидел его [мир], когда его волосы были полностью седыми,

С Плеядами, двумя Рыбами и Равновесием.

Мы находим тот же показатель, которого мы видели Абу-л-‘Alâ, так любит, используемые Абу-л-Хасан ‘Alî б. Ishâq Аль-Waddânî, а Mağreb [североафриканской] поэта, который говорит с утра: ‘это как сумрачность, которая распространяется на черные волосы молодежи (черная ночь):’

Dâna-ş-şabâhu wa-lâ ata wa-ka' annahu * sheybun aṭ alla ' ala sawâdi shibâbî.^[436]

Итак, наоборот, когда волосы седеют, говорят: "Темная ночь становится светлой".^[437]

Из всех этих случаев можно сделать вывод, что движение солнца от рассвета до полного дня иногда рассматривается как переход от беловатого цвета к красноватому, иногда как обратное. Иногда начинается утренняя краснота, переходящая в белизну; иногда серость, переходящая в красный.^[438] Но обе концепции также объединены в одной идее: так, например, поэт аль-Арджи говорит:

Бата би-аньямилейлатин атта бад * субун талавва ка-ль-арри-ль-ашкари.

Они оба провели радостную ночь, пока не началось

Утром появиться, как рыжий конь с белым пятном на лбу (ğurrâ).^[439]

Некоторые уже приведенные примеры позволили нам заметить, что когда день противопоставляется ночи, это делается путем обозначения ночи черной, а дня белым. К предыдущим примерам я теперь добавлю еще один для ясности: 'Пока белизна дня не стала черной' (атташада байам ан-нахар савадан, Рим. из Хантара, XXV. 5. 4). Атрибут белого цвета, применяемый к солнцу позднего дня, особенно ясно виден в отрывке, который я не должен упускать из виду. Поэт аль-Мутанабби говорит:

Азурухум ва-саваду-ль-лейли яшфамуни * ва-антани ва-байяху-шуби юри би.

Я навещаю их, когда *чернота* ночи помогает мне;

И я ухожу, когда *белизна утра* прогоняет меня прочь.

Критик^[440] отмечает по поводу этого отрывка, что автору следовало бы говорить о *дне*, а не о *белизне утра*, поскольку риторический закон аль-муабала 'антитезис' требует противопоставлять Ночи не Рассвет, а День. Таким образом, 'белизна дня' была бы лучше. Другой отрывок с антитезой содержится в "Шарири": "Белый день становится черным" (исвадда-ль-яум аль-Абйах).^[441] Характерным примером такого использования языка является выражение *siṛnâ bayâḏa jauminâ wa-sawâda leylatinâ*, 'мы путешествовали день и ночь' (буквально: 'мы путешествовали при белизне нашего дня и черноте нашей ночи', *Ağânî*, II. 74. 20). Но помимо любой противоположности, белый цвет приписывается утреннему свету и дневному свету: фаламма-ртафат аш-шамс фабьяат, "после того, как солнце поднялось высоко и *стало белым*", - говорится в традиции.^[442] в романтику 'Antar (XXIV. 111. 3), лошадь-так описывали: 'он был белого цвета, как если бы он был в тот день, когда он ломается, или Луна^[443] когда светит полная Пучков (ва-Хуа абуаḏ Аль-лаун ka' annahu Аль-ṣabâḥ iḏa-nfajar ва-ль-ḳamar iḏa Бадар).

На ассирийской почве мы также обнаруживаем идею *белизны* солнца, выраженную, правда, не словом, непосредственно обозначающим цвет, но все же эпитетом, который, несомненно, основан на этой идее. В лирическом стихотворении, названном Шрейдером "Ассирийский царский псалом" (строка 29), царю желанна земля с *серебристым небом*,^[444] то есть с ярким сияющим солнечным небом. Таким образом, здесь яркое солнечное небо представлено серебристого цвета. С другой стороны, Омар^m, имя химьяритского бога,^[445] возможно, имеет солярное значение, эквивалентное арабскому *aḥmar* "Красный"; во всяком случае, представление о том, что он может быть чем-то вроде Бахуса (*ḥamr* "вино"), кажется невероятным. В еврейской литературе мы не находим прямых указаний на цвета, которые ассоциировались с солнцем: косвенное указание дает отрывок из Ис. XXIV. 23, где сказано, что "солнце бледнеет, а луна краснеет".^[446] Однако в талмудической литературе мы находим случайное обсуждение цвета солнца; которому посвящен один из экскурсов.^[447]

Я долго останавливался на представлениях о Солнце в связи с цветом, дольше, чем это согласуется со стройностью моей книги, и особенно привел много примеров из арабского языка, известного своим богатством синонимов и эпитетов, — все с целью придать правдоподобия моим представлениям о мифических персонажах Исава или Эдома и Лавана, двух враждебных родственников Иакова. Мы видели, что солнце называют *белым* так же часто, как и *красным*,^[448] теперь нет никаких сомнений в том, что два врага Ночного неба Иакова, а именно красный Эдом и белый Лаван, являются всего лишь именами для Солнца, образованными еврейским мифом на основе цвета солнца? Война тьмы и грозового неба против красного или белого солнечного неба описывается богатым языком мифологии, которая

посвятила этой борьбе такие разнообразные названия, как борьба того, кто следует по пятам за своим братом, против белых и красных. Здесь мы вернемся к вопросу, который был предвосхищен в Третьем разделе этой главы; я имею в виду тот факт, что мифическая черта, которая вместе с другими солнечными характеристиками закрепились за описанием Давида, совершенно исторической личности, что его называли 'рыжеватым', принадлежит к той же группе мифических идей. Это фрагмент солнечного мифа: "Он краснокожий, с прекрасным зрением и добрыми глазами" (1 Цар. XVI. 12).

Таким образом, мифические имена Иаков, Эдом и Лаван, по-видимому, прояснились, и черты, относящиеся к ним, открыли нам ночной характер первого из названных и солнечный характер двух последних персонажей. Я ограничился самым существенным моментом - констатацией факта и идентификацией мифических фигур, находящихся в центре повествования. Если бы мы использовали дополнительные баллы также как мифическую материю, можно было бы достичь более обильных результатов. Но мы должны ограничиться исследованием основных черт, поскольку при нынешнем состоянии мифологического исследования было бы трудно и опасно пытаться с какой-либо уверенностью выделить из эпических описаний в Библии все, что относится к первоначальному мифу. Можно, например, утверждать, что Иаков наделен *живым* характером, поскольку он лишает одного своего благословения и права первородства, а другого - своей овцы (Гермеса), и это можно рассматривать как характеристику *ночи*, поскольку фигурам ночного неба в других местах приписывают воровскую природу. "Подобно ворам, - сказал древнеиндийский певец, - ночи уносили прочь свои звезды, чтобы Сурья мог стать видимым" (Ригведа, I. 50. 2).

В легенде Пфальца *Царь Ночи*, обитающий у Ледяного моря, *украл Солнце*,^[449] Рахиль крадет домашних богов своего отца Лавана (Быт. XXXI. 19); и сам Иаков, как сказано в Писании, *крадет* сердце Лавана арамеянина, не сказав ему о своем намерении бежать (ст. 20).

Теперь, закутанный в мантию, как вор, виден в Ночи,

Она прикрывает блеск своего расшитого серебром одеяния.

говорит Арани в своих "Цыганах Надъ-Иды"^[450] (Песнь I. v. 21).

Но то, что я до сих пор объяснял, - это только одна сторона мифических характеристик Иакова: мы видели, против кого он сражался. Но Иаков не только сражался: он также любил, любил с нежностью и самоотречением. Он ухаживал, он женился; и история его детей занимает значительную часть Книги Бытия. Любовь к Ночному небу, имена его жен, которых он завоевал, и детей, появившихся на свет в его чреслах, должны быть важной частью Мифа о Ночном небе; и мы выполнили бы нашу задачу очень несовершенно, если бы отказались перейти к рассмотрению этих персонажей древнееврейской мифологии.

§ 12. Давайте сначала обратимся к его женщинам. У него есть и жены, и так называемые наложницы. По моему мнению, это различие относится к первоначальной форме мифа; и с самого начала необходимо дать некоторое объяснение его значимости. Есть еще одно, уже обсуждавшееся название ночного неба, Абрам, с которым ассоциируются как законная жена

Сара, так и наложница Хагар; и в последней мы обнаружили мифическую носительницу солнечного имени 'Летящая'. Это обстоятельство приводит к открытию того, что, в то время как наложницы в мифологической фразеологии являются фигурами, *противоположными* природе своего хозяина, подобно Агари - солнечной фигуре по сравнению с Авраамом - темным небом, имена законных жен представляют фигуры, однородные природе мужа. В первую очередь это относится к Сарре, жене Авраама. Это имя означает *Принцесса, Леди*, Принцесса Небес, Луны, Королева, которая правит великой армией ночного неба (шебха хаш-шамаим). Другое имя луны в древнееврейской мифологии, вероятно, Милка (жена брата Авраама Нахора, Быт. XI. 29), то есть "Царица" — не явновжена, а грамматически женская форма Мелеха (Абхи-мелех) 'Царь' (Солнце), как Ашера (Луна) от Ашер (Солнце) или Лебана (Луна) от Лабхан (Солнце). "Королева или принцесса Небес" - очень частое название Луны.^[451] Мы узнаем самые замечательные факты из халдейско-вавилонского ряда божеств, которые, хотя и недостаточно древние, чтобы быть мифом, должны, как и любая теогония, возникнуть из неправильно понятой мифологии. В этой системе, в которой божества расположены в мужской и женской триадах, так что всегда есть мужское божество, параллельное богине женской триады, которое стоит на том же месте, Син (Луна) и Гула мужской триады уравниваются соответственно 'высшей Принцессой' и Малкит, "Королевой" в женской; и это снова только Сарра и Милка. Истар также описывается как принцесса (саррат) небес;^[452] что, вероятно, связано с тем фактом, что эта богиня ассирийского пантеона, которую обычно сравнивают с Венерой, в более поздние времена стала богиней луны.^[453] Сэр Х. Роулинсон говорит, что *ṣarṣar* в *Damascius* может быть связано с ассирийским *Sheruha* или *Sheruya*, женой Ашура, и означает "Королева".^[454] И поскольку это *звезды*, над которыми властвует Королева ночного неба, она - *siderum regina* у Горация (Кармен сакуларе, ст. 35).^[455] Даже в позднейшие времена евреи называли луну 'Царицей Небесной' (мелехет хаш-шамаим, Иер. VII. 18) и воздавали ей божественные почести в этом образе во время Пленения. Еврейские женщины, переселившиеся в Египет, ответили Пророку, который предупреждал их: "Что касается слова, которое ты изрек нам во имя Яхве, мы не слушаем тебя; ибо мы, несомненно, будем делать все то, что исходило из наших собственных уст: воскуривать благовония *Царице Небесной* и возливать возлияния ей, как мы делали, мы и наши отцы, наши цари и принцы, в городах Иудеи и на улицах Иерусалима, и были сыты пищей, и были счастливы, и не видели зла; тогда как с тех пор мы перестали сжигать благовония для воскурите фимиам *Царице Небесной* и возлейте ей возлияния, мы хотели всего, и были истреблены мечом и голодом. И когда мы кадили Царице Небесной и возносили ей возлияния, разве *без наших людей* мы пекли для нее лепешки, чтобы получить ее изображение, и возносили ей возлияния?" (Иер. XLIV. 16-19). Этот ответ приводит нас к выводу, что поклонение Луне в Иудее было особенно привлекательным для женщин и допускалось мужчинами, и было не просто второстепенным религиозным актом, а выдающимся культом первого ранга; однако культ, который, учитывая преобладающий солярный характер религии земледельческого народа, тогда поддерживался главным образом женщинами как пережиток древней кочевой эпохи. О древности этого лунного культа у евреев свидетельствует (как давно известно) роль, которую сыграла гора Синай в истории еврейской религии. Ибо это географическое название, несомненно, связано с *Син*, одним из семитских названий луны. Гора, должно быть, в древние времена была посвящена Луне.^[456] Начало еврейской религии, которая, как мы увидим, была связана с явлениями ночного неба, впервые зародилось во время пребывания в Египте на основе древнего мифа. Воспоминание об этом побудило их назвать ту часть Египта, которую они издавна населяли, эреш Сини-м 'Лунной страной' (Ис. XLIX. 12). Очевидно, что поклонение Луне у кочевников связано с выдающимся положением, занимаемым фигурами ночного неба в их

мифологии. Когда в результате того психологического процесса, который приводит к угасанию жизни мифа и возникновению религиозного взгляда на мир, мифические элементы становятся религией, тогда считается, что Луна не обладает теми вредными качествами, которыми полны позднейшие легенды американских народов, а скорее рассматривается как источник благословения и успеха. Евреи называли самое плодородное место в своей новой стране "Городом Пальм", некогда восхитительной, хотя теперь очень унылой дырой, именем, обозначающим *Лунный город* - Ерехо (Иерихон). Аналогичная система наименований упоминается Хамзой из Ишпахана, персом, писавшим по-арабски, который говорит в своей книге "*Китаб аль-мувазана*", что, поскольку луна является причиной обильных запасов воды и дождей, названия наиболее плодородных мест в Персии составлены со словом "мах" луна": например, Махидинар, Махисхерерияран, Махикаран, Махихарим и др.^[457] Ибо, по мнению иранцев, рост растений зависит от влияния луны.^[458] Арабский язык все еще ясно демонстрирует мифическую связь между луной и хорошим пастбищем,^[459] в том факте, что то же самое слово, которое в качестве существительного, al-ḳamar, означает луну, поскольку глагол ḳamara выражает понятие *multus fuit* (воды и пабуло), а ḳamir означает *мульт*а воды.

Евреи-кочевники называли Сарру принцессой Небес,^[460] то есть ночного неба, законной жены Аврама. Те же отношения между женой и наложницей проявляются с еще большей отчетливостью в случае с Иаковом, синонимом Аврама. Его законными женами являются Лия и Рахиль; с последней он связан самой нежной любовью — любовью, которая, по мнению библейского автора, стала идеалом самоотверженной супружеской привязанности. Оба их имени однородны с мифическим персонажем Иакова, и носителями этих мифических наименований являются фигуры ночного темного неба и облаков. Серьезные исследователи не случайно сочтут, что слово *Leâ* по своему происхождению означает то же, что и *Delîlâ*, а именно: *languida, defatigata, Томный, Утомленный, Слабый* — заходящее Солнце, закончившее свою дневную работу, или, скорее, время, когда солнца больше нет, но есть Ночь, которая срезает со своего длинноволосого возлюбленного или жениха локоны (*crines Phoebi*), в которых пребывает вся его сила; Ночь, которая лишает Солнце его великолепных лучей. , и заставляет его бессильно падать на землю и лежать слепым на поле боя. Даже в произведениях еврейской литературы более поздней эпохи выражение шалаш 'слабый, истощенный' используется по отношению к заходящему солнцу. "Он подобен герою, который выходит сильным и возвращается домой бессильным; так, солнце при его восходе становится могущественным героем, а при заходе -слабаком".^[461] Ничего подобного не связано с именем Леха; однако ясно, что это имя является обозначением заходящего солнца или наступающей ночи, когда мы читаем: *веен Ле* *раккот* "глаза Лии были слабы" (Быт. XXIX. 17).^[462] Насколько тесно связаны понятия "Конец" (в данном случае дня) и "Усталость" в семитском языке, мы ясно видим в арамейском слове *shilhâ, shilhê* "конец", которое образовано от формы корня *lehî* (древнееврейское *lââ*, откуда и название *Lêâ*), что означает "быть утомленным".^[463] Название Рашель по-прежнему более понятное и менее двусмысленное. Это означает 'Овца'. Когда древние подняли глаза к небу и увидели серые облака, медленно плывущие над небесными полями, они обнаружили там то же самое, что видят наши дети, когда в своем невинном воображении они находят в небе изображения холмов и животных. Люди, создающие мифы, стоят в этом отношении на той же интеллектуальной ступени, что и наши дети. Как искусно Анджело де Губернатис во введении к своему самому оригинальному труду "Зоологическая мифология" присоединил свои глубокие объяснения древней мифологии животных, основанные на сочувственном поэтическом чувстве к чувствам мифической эпохи, к живым

воспоминаниям о той ранней эпохе, когда исследователь мифов сам смотрел на небо и *исоиздавал* мифы! Более того, то, что первобытное человечество, создавшее мифы, и дети нашего продвинутого современного века прочитали в книге природы с картинками,^[464] все еще находят там люди, которые, хотя они больше и не создают мифов, все же превосходят нас в непосредственном наблюдении за природой. Песчаные холмы и низменности Сахары местные жители называют по-разному келб 'Собака', кебш 'Рам', или чашм эль-келб, или чашм эль-кебш 'Собачий нос' или 'Бараний нос'.^[465] Но в основном именно облака дали столько пищи воображению. Что касается арабского языка, то мы можем сослаться на трактат Абу Бекра ибн Дурейда, лингвиста раннего возраста, известного каждому арабисту, 'Описание дождя и облака', который ученый профессор Уильям Райт опубликовал в полезном сборнике. В этом трактате можно найти множество ярких картин, демонстрирующих постоянное действие старых мифических воззрений.^[466] Можно процитировать даже более близкую нам современную литературу; ибо кто не знает классического отрывка из Шекспира, где Полоний делает наблюдения над формами облаков — серию мифических наблюдений, которые тот же поэт позволяет другому из своих героев свести в мифологическое резюме:

Иногда мы видим облако, похожее на дракона;

Пар, иногда похожий на медведя или льва,

Башня-цитадель, нависающая скала,

Раздвоенная гора, или голубой мыс

С деревьями наверху, которые кивают миру,

И дразнят наши глаза воздухом.

Антоний и Клеопатра, IV. 14.

Если небо - это пастбище, то наиболее естественно видеть в облаках пасущихся там животных. Итак, араб-кочевник видит в облаках стада верблюдов,^[467] и называет небольшое стадо из двадцати или тридцати верблюдов тем же именем, которым он описывает отколовшийся фрагмент облака—аль-ширма. Поэт Абудибаль называет дождевую тучу далух, то есть 'тяжело нагруженным верблюдом';^[468] и, согласно арабскому филологу аль-Тебризи, облако, сопровождаемое громом и молнией, называется аль-ханнана "ревущий", потому что древние арабы сравнивали грозное облако^[469] верблюду, который раздражается громким мычанием от мучительного желания добраться до дома.^[470] Насколько многозначителен миф, который скрывается за этим выражением *мпппппп*! Верблюд в путешествии ушел далеко от дома, жаждет вернуться обратно и ревет от ужасной боли: это Гром.^[471] И этот миф был распространен не только среди арабов; мы находим слабые следы его среди более поздних евреев, в Талмуде. Когда прогремел гром, они сказали: "Тучи стонут". Ача б. Джаджабх описывает метеорологические явления следующими словами: "Сверкает молния, *тучи стонут* (менахамин ханане), и идет дождь' (Берахот, fol. 59. а). Эта мифическая концепция является лишь вариацией более общего представления о том, что гром - это *рык льва* (Иов XXXVII. 4; слово "шааг" используется специально для обозначения льва), из которого вырос рев Яхве, упоминаемый во многих отрывках пророчеств и поэзии — результат монотеистической трансформации мифических идей. В арабском языке хамхама используется как для обозначения львиного рыка, так и для обозначения грома; то же самое относится и к замджаре.

В уже цитировавшемся труде Ибн Дурейда один араб говорит о грозовой туче: "Ее раскаты грома стонут, как верблюды, стремящиеся домой (тираб), и рычат, как разъяренные львы".^[472]

Араб увидел в облаках стадо верблюдов, в одном облаке - одного верблюда.^[473] Страуса, который является любимым сравнительным термином в арабской поэзии, они также видят в облаках. Zuheyr б. 'Urwâ говорит маленького облака видны за большим, что он был страус повесили за ноги (ka' anna-P-rabâba duweyna-c-saḥâbi * na' âmun tu' allaḡu Би-л-аржули).^[474] Из древнееврейской мифологии у нас есть похожее представление об облаке в виде овцы, как Рахель. Она - законная жена темного, ночного или затянутого облаками неба. Когда облако обрушило на землю свою мокрую ношу в виде моросящего дождя, первобытные евреи сказали: "Рахиль плачет о своих детях" — фраза, сохранившаяся с эпохи мифических представлений, которая сохранилась до поздней эпохи в совершенно ином смысле.^[475] Ибо, как араб считал гром криком боли облака, так и еврей мог видеть в дожде слезы Рахили. Даже по сей день арабы говорят о дожде: "Небо плачет, облака плачут";^[476] и эта идея не была странной для грека, который говорил о "Слезях Зевса".^[477] В "Романе о Антаре", XXV. 58. 4, говорится о дожде:

Мрачные небеса плачут слезами, которые текут постоянным потоком

Из ока дождливой тучи.

Поэт Ибн Мутейр очень красиво говорит о плачущем небе: "Облако улыбается, когда вспыхивает (молния), и слезы текут из уголков ее глаз, влага которых не увлажняется осколками (падающими в глаз); и ни без радости, ни без горя она сочетает смех и плач".^[478] У Рахили есть любимый сын по имени Иосиф. Это имя означает: 'Он умножает', или, исходя из уже приведенного объяснения, 'Множитель'. В гимне, обращенном к нему, Он назван "Благословением небес вверху, благословением потока, который лежит внизу, благословением (женских) груди и чрева" (Быт. XLIX. 25). Можем ли мы сомневаться в том, что это Дождь, который умножается — благословение свыше, которое лежит внизу в виде потоков воды, дождь, который в мифологии так часто рассматривался как питательное молоко дойных коров облаков?^[479] И, вероятно, древнеарабский идол по имени Зейдату,^[480] то есть "Множительница", имеет то же мифологическое значение, что и синонимичный термин Иосиф на иврите, и поэтому может рассматриваться как богиня Дождя. Можно ли сомневаться в том, что "Множителем", сыном облака, должен быть дождь, поскольку вино называют дочерью винограда,^[481] а плод - сыном дерева,^[482] а как хлеб называется по-арабски джабиру-бнуаббата, что означает "Укрепляющий, сын госпожи Грейн"?^[483] Более того, хотя эти последние взгляды естественны, но распространены не повсеместно, идея о том, что дождь является порождением облака, универсальна. Мы встречаем это у греков, ибо Пиндар поет:

... ἔστιν δ' οὐρανίων ὕδατων

ὄμβριων, παίδων Νεφέλας (Olymp. XI. 2, 3),—

совсем как арабы. Поэт Мухаммед ибн Абд аль-Малик сказал, когда сильный ливень задержал прибытие его друга аль-Хасана ибн Вахаба: "Я не знаю, как выразить свою жалобу на одно небо, которое скрывает от меня другое небо (друга), если только я не произнесу проклятие и благословение вместе: пусть первое *останется бездетным*, а второе проживет долго".^[484] Облачному небу суждено было потерять своих детей — то есть дождь должен был прекратиться.

Lastu adrî mâ ḡâ aḡûlu wa-ashkû * мин samâ' in ta' ûḡunî ' an samâ' i

Ġayra annî ad 'û ' ala tilka Би-че-тхук- * lî va-ad ' û lihâđihi Би-л-бақâ` i.

Только этот 'Множитель, Сын Облака' может принести помощь, когда землю постигают длительная засуха и голод. *Усиливающийся* Дождь возвращает иссушенной земле ее плодородие и обеспечивает продовольствием голодающее человечество. Эта простая идея основана на мифической основе истории о голоде в Египте и помощи Иосифа в его утолении. Сам миф, пока он жил, был общим, не связанным временем или местом, не ограниченным ни географически, ни хронологически. Когда ее перестали понимать и она была утрачена человеческим сознанием, она стала местной легендой, относящейся к определенному историческому периоду. Это тот же опыт, который встречается нам в большинстве мифов об эллинских героях. Солнце, которое ежедневно нападает железной дубиной и убивает чудовищ тьмы и бурь, когда олицетворяется в образе Геракла, совершающего свои подвиги в маленьком местечке Эллады, Немее или Лерне. В то время как Иосиф наделяет иссушенную землю плодородием и в своем характере "Умножителя" избавляет ее от лежащего на ней проклятия, герой-пророк, в котором мы уже обнаружили некоторые солнечные черты, поступает противоположным образом. Илия, который возносится на небеса на огненной колеснице с огненным конем, "волосатым человеком", проклинает почву еврейской земли во времена Ахава (опять же, локализирующее и хронологическое ограничение того, что миф рассказывал в общих чертах без такого ограничения) засухой, отсутствием дождя и бесплодием; он является причиной страшного голода (1 Царств XVII. 1).

'Множителю' также приходится выдерживать серьезные соревнования. Самая знаменитая из них — та, которую он ведет против той, кто его нежно любит, чье имя сохранилось до нас только в легендарной традиции - Залича, 'Быстроходная'.^[485] Мы ее уже знаем. Он убегает от искусительницы, но *оставляет свой плащ в ее руке* (Быт. XXXIX. 12). Эта особенность, которая кажется нам лишь вспомогательной, возможно, была важным элементом первоначального мифа. Далее мы увидим, что фигуры ночного неба или темного неба обычно снабжены покровом, которым они закрывают землю или солнце и, таким образом, создают темноту. Это совсем другая битва, в которой он сражается со своими братьями, 'Обладателями стрел', то есть солнечных лучей, которые стреляют в дождевую тучу и пытаются прогнать ее. Преследование Иосифа его собственными братьями и изгнание в Египет - это лишь обратная сторона египетского мифа об Осирисе и Тифоне и финикийского мифа об Адонисе; объектом преследования в последнем случае является солнечный герой, а в первом - герой дождя. В то время как саркофаг Осириса отправляется из Египта в свое путешествие и приземляется в Библие на финикийском побережье, Иосиф, проданный, отправляется в противоположном направлении из Ханаана в Египет. Оба эти мифа стали местными легендами, один в Египте, другой в Ханаане; следовательно, направление странствий меняется в зависимости от местности.

Из битвы дождливого неба против солнечных героев с их стрелами в нашем мифе возникает Радуга: точно так же, как молнию называли "Стрелой Бога", так и радугу в более поздние времена описывали как "Лук Бога" (ашти, Быт. IX. 13). Более поздняя легенда о цивилизации придает радуге основание, совершенно чуждое мифологии. В мифологии радуга, по-видимому, приписывается Иосифу, который, будучи побежден и изгнан с поля боя "Обладателями стрел", в конце концов, не потерпел полного поражения, ибо 'лук его пребывал в силе' (Быт. XLIX. 24). Это выражение указывает на следующую концепцию. Когда солнечные герои согнали дождевую тучу с ее места, он поднял свой лук в небо, чтобы быть готовым к будущей битве. Таким образом,

в еврейском мифе радуга - это лук, принадлежащий герою бурь. Ту же идею мы находим в арабской мифологии. Помимо других имен, радуги медведей, которые из *ḵausu Ḵuzaḥa*, 'лук *Ḵuzaḥ*' (которая была доказана, что будет буря-богатырь); и это может быть собрана из некоторых отрывков, которые туч и, кстати, собрала в своем Трактате о Синайские надписи,^[486] что *Ḵuzaḥ* стреляет своими стрелами молний во время грозы, из этой же лук, который после завершения битвы появляется в небе. В том же еврейском гимне, который содержит вышеупомянутое упоминание о Луке, назван эбхен Исраэль, "Камень Израиля". Возможно, я не ошибусь, предположив, что Камень здесь имеет солнечное значение и используется для обозначения Солнца, которое после победы над Иосифом появляется на небосводе. Мы знаем из^[487] демонстрации, которые Кун недавно подтвердил в своем академическом трактате "Стадии развития в формировании мифов", что на мифическом языке солнце и другие светящиеся тела называются 'камнями'. К тому же мифическому циклу относится обстоятельство, что Давид убивает своего врага-великана, бросая камни. И традиция^[488] гласит, что Каин убил Авеля, бросая камни. Но в целом мы находим в процитированном выше гимне (называемом "Гимн Иакова") лишь слабые намеки, которые можно отнести к мифическому периоду; ибо остатки первобытных гимнов, подобных этому фрагменту, в более поздние времена были настолько обросли материалом, заимствованным из исторических обстоятельств, что мы должны быть довольны, если сможем выяснить, какие точки зрения и концепции в основном представлены этими фрагментами. Причина, по которой так трудно реконструировать древнее мифическое представление евреев о Радуге, очевидно, заключается в том факте, что оно было вытеснено более поздним теологическим объяснением (Быт. IX. 12-17). Любопытно, что причина, указанная в этом более позднем отрывке для происхождения Радуги, не смогла получить всеобщего признания, и что даже популярные христианские легенды часто, по-видимому, вытекают из древних мифических представлений. Отмечу только экземпляр дается Бернхард Шмидт—христиан в Занте позвонить радуги 'пояс или лук Девы, ζώνη ἢ τόξο τῆς παρθένου.^[489]

§ 13. Теперь, в то время как законные жены Иакова являются мифическими фигурами, однородными с ним самим, как мы видели, его побочные жены, две наложницы Зелфа и Валла представляют фигуры древнего мифа, стоящие в оппозиции к Иакову. Мифический персонаж Зелфы уже был определен в Седьмом разделе этой главы. Для этого определения у нас не было другого источника, кроме этимологии имени, поскольку не сохранилось никаких мифических материалов, касающихся этой мифической фигуры. Ситуация меняется на противоположную, когда мы исследуем значение слова "Билха". Этимологический ресурс оставляет нас здесь; ибо, даже если мы предположим, что абстрактная идея, представленная именем, должна здесь пониматься в причастном смысле (*Bilhâ* = 'трепещущий, Охваченный ужасом'), все же, за неимением аналогичных случаев, значение имени не приводит нас ни на какой след, достойный продолжения. Но, с другой стороны, у нас, к счастью, есть материальный миф (в отличие от простого имени), относящийся к Валле: 'Рувим пошел и переспал с Валлой, наложницей отца своего' (Быт. XXXV. 22).

Переход от одного аспекта природы к другому не всегда рассматривается мифом с точки зрения битвы, в которой исчезающий аспект представлен побежденным, а приближающийся - победителем. В мифе одинаково часто говорится о любви и союзе, то есть о сексуальной связи. Исходящий аспект исчезает в том, что непосредственно следует за этим: они становятся одним целым, как муж и жена. В мифах о сексуальном союзе мифическая особенность, заключающаяся в том, что две фигуры, одна из которых следует за другой, являются братом и сестрой, отцом и дочерью или матерью и сыном, иногда игнорируется. У нас был пример этого в

еврейском мифе о союзе Сихема и Дины. Это очень часто встречается в арийской мифологии; и достаточно сослаться на ту часть эссе Макса Мюллера, которая посвящена этому предмету.^[490] Существует очень прекрасный миф такого рода, сохранившийся в сочинении, приписываемом Плутарху, "О потоках и номинальном монте" (IV. 3). Там сказано относительно Ганга: "Недалеко от него расположена гора *Анатоль*, или *Восходящая*", названная так по следующей причине: 'Гелиос увидел танцующую там девушку Анаксибию и был охвачен неистовой любовью к ней. Не в силах больше сдерживать свою страсть, он преследовал ее с желанием заставить ее уступить его желанию. Девушка, окруженная со всех сторон, убежала в храм Артемиды Ортии на горе Корифей и скрылась от глаз своего преследователя. Он последовал за ней и, не сумев догнать свою возлюбленную, в печали поднялся на ту же гору. Поэтому туземцы называют гору *Анатоль*, или "*Восход Солнца*", как рассказывает Кемарус в десятой книге своих "*Индийских дел*".^[491] Здесь, где восход солнца является даже не результатом союза, а, что очень характерно, результатом разочарованной любви, Гелиос не имеет никакого отношения к Рассвету, так же как Сихем к Дине или Абимелех, более поздний бог Солнца (Мелех, сравните Абхибал и Баал), к Ревекке, которую он любит (Быт. XXVI), или о Сарре, 'Луне', которую он берет к себе (Быт. XX). Однако более распространена точка зрения, с которой мы столкнемся в "мифе о Лоте", согласно которой влюбленные или объединившиеся пары являются кровными родственниками, братом и сестрой или родителем и ребенком. Идея сына, влюбленного в свою мать, довольно распространена в азиатской мифологии, как доказывает Ленорман: в древневавилонской мифологии Дази, еврейский Таммуз, является любовником своей матери Истар и т.д.;^[492] у египтян Амона называют мужем его матери Нейт; а у индусов описывается Пушан и как любовник своей сестры, и как муж своей матери. Когда после долгой темноты медленно наступали таинственные Сумерки, за которыми со все возрастающей быстротой наступал Рассвет, ариец говорил: "Праджапати любит свою дочь Ушас и принуждает ее", или "Индра соблазняет Ахалью Ночью", или заключает союз со своей матерью Даханой.^[493] К тому же классу, по-видимому, принадлежит и Сарра, поскольку она не только жена, но и сестра Авраама. Рувим женится на Валле, своей матери, или, точнее, на жене своего отца. Рувим - фигура, однородная Иакову, и, следовательно, принадлежит к ночи, как мы с полной уверенностью обнаруживаем из того обстоятельства, что в битве "Обладателей стрел" против Иосифа он на стороне последнего и пытается спасти его, в то время как Иуда, солнечный человек, предлагает продать Иосифа (Быт. XXXVII. 21, 26). В мифе такое сочувствие указывает на то, что субъект и объект его ни в коем случае не являются враждебными фигурами: мы уже видели это в отношениях между Исааком и Исавом и между Ревеккой и Иаковом. Однако Рувим здесь, по-видимому, означает не ночь вообще, а сумерки, которые образуют начало и конец ночи, если мы придаем значение тому факту, что Рувим - сын Иакова. Хотя это и не важно и даже не обязательно для понимания мифа, это очень вероятно. Солнце - мать Сумерек, ибо сумерки происходят от солнца. Поэтому, когда в конце ночи утренняя тьма уступает место солнцу или заре и исчезает в них, Рувим и Валла объединяются. Какую бы роль ни играли здесь сумерки, по крайней мере, ясно, что этот миф говорит о союзе Ночи с ее матерью Днем: когда Ночь уступает место Дню, из чрева которого она родилась только вчера, тогда миф гласит: "Рувим женится на своей матери".

§ 14. Но прежде чем мы продолжим главу о любви и сексуальном союзе, материалы которой в основном взяты из истории семьи Иакова, желательнее вставить несколько замечаний о мифологическом значении этой семьи. Наше мифологическое наблюдение приводит к следующему результату. С самого начала мифа говорится о *двенадцати детях* Иакова, то есть

о темном ночном небе. Эти дети, на именах которых миф не делает ударения, вряд ли могут быть кем-то иным, кроме сияющего отряда, который имеет свой дом в ночном небе — Луне и Одиннадцати Звездах (сост. Быт. XXXVII. 9, ачадасар кокхабхим). Это дети Иакова, хотя и в ином смысле, чем тот, в котором Исаак является сыном Авраама или Иосиф - сыном Рахили. В этих последних примерах представление о родительских и сыновних отношениях было результатом впечатления, произведенного на создателей мифов постоянной преемственностью; в случае с сыновьями Иакова имеется в виду только то, что одиннадцать звезд и луна вместе образуют Семейство Ночного неба. После того как эта концепция была однажды усвоена, ничто не мешало создателям мифов говорить о сыне Иакова, который не принадлежал к этой Семье. И если бы существовал миф, в котором говорилось, что Иаков сражался со своим сыном, как сказано об Аврааме, тогда мы не могли бы искать такого сына в звездной семье, которая наполняет дом Иакова. Общее правило, которое никогда не следует упускать из виду при исследовании мифов, состоит в том, что мифология не представляет собой *систему*, отдельные элементы которой являются всеобъемлющими результатами или абстракциями от *непрерывного* наблюдения за природой. То, что рассказывается в мифе, выражает то, как каждое *единичное* наблюдение влияет на разум человека. Отсюда различные способы, в которых миф говорит о явлении; рассматривая его с различных позиций, он постоянно меняет названия и распознает различные отношения. Тот, кто находит противоречия во всем этом, должен ополчаться не против интерпретатора и реконструктора мифа, а против самого человеческого разума, создавшего мифы: его спор лежит с последним, а не с методом мифологической науки.

Двенадцать сыновей Иакова, которые поименно упоминаются в документе книги Бытия, вряд ли могли быть признаны в столь раннем возрасте, как в мифе, объединяющем их под общим названием "двенадцать сыновей звездного неба". Отцы колен с двенадцатью или тринадцатью детьми (даже при исчислении детей Иакова возникает неопределенность в количестве) часто встречаются в библейских генеалогиях, например, Иоктан, Нахор и Измаил. Та же тенденция к числу двенадцать встречается в генеалогиях в других частях мира. В легенде оджибва у Гетубе двенадцать детей, из которых старшего зовут Муджекевис, а младшего, который обретает огромную силу и успешно отталкивает злых духов, зовут Ва-джиг-и-ва-кон-ай.^[494] Позже, когда происходило приведение легендарного материала в соответствие не с определенной целью, а исходя из признанной склонности человеческого разума преодолевать противоречия, возникло желание узнать имена двенадцати сыновей. Когда мифическое сознание и стадия, когда разум сам побуждался к мифической концепции, были давно пройдены, и истинное значение имен, связанных мифологией с определенными деяниями, больше не было известно, двенадцать таких имен, большинство из которых больше не имели никакого значения, были взяты наугад и названы двенадцатью сыновьями Иакова. Таким образом, были получены двенадцать имен, отвечающих общему утверждению: "Двенадцать образуют Семью Иакова". Среди этих имен есть истинные сыновья Иакова, то есть те, кого сам миф объявляет таковыми: здесь генеалогический рассказчик использовал данные, почерпнутые из мифа. Далее, среди них есть такие, о ком миф говорит не как о сыновьях Иакова, а как о сыновьях его жен. Ибо мы не должны забывать, что, когда говорится, что Иосиф был сыном Рахили, миф не утруждает себя вопросом, кто был отцом. Концепция о том, что "Дождь - сын Облака", которая изложена в мифическом описании рождения Джозефа, не является результатом какого-либо рассмотрения имен двух родителей, давших ему жизнь; но создатель мифа, увидев облако, отяжелевшее от дождя, и наблюдая, как дождь капает с его коленей, объединил эти два впечатления и сказал: 'Облако

принесло дождь'. Более поздняя генеалогическая история могла бы тогда легко найти отца для детей Зелфы, Рахили и других, в том, кого миф представляет как мужа этих женских фигур.

Названия других еврейских племен полностью свободны от каких-либо мифических персонажей и носят этнографический (иудейский) или географический характер. Последние особенно, конечно, должны были возникнуть после завоевания Ханаана, поскольку они связаны с географическими особенностями этой земли. Один из них - Ефрем, чье имя, как мы увидим в четвертом разделе Восьмой главы, происходит от названия города Ефрафа; другой - Вениамин. Имя Бин-ямин связано с разделом земли и означает *Сын правой стороны*. Вероятно, это племя было названо так по имени ведущего колена Иуды, по правую сторону от которого Вениамин был его ближайшим соседом.^[495] Однако мифы закрепились даже за этими географическими и этнографическими названиями, как и за многими историческими. В отношении некоторых из них не сохранилось никаких мифических черт, о чем больше всего приходится сожалеть в случае с Гад. Это имя встречается в более позднюю эпоху с религиозным значением (Ис. LXV. 11) и, несомненно, дало бы много поучений, если бы более полный миф дал нам представление о его первоначальном значении и связи. Обычно считается, что Гад - это так называемая Звезда Удачи (Юпитер); но трудно определить, были ли сыновья Гада, когда их называли его сыновьями, связаны с этой Звездой. Если бы это было так, у нас был бы случай, аналогичный арабскому названию 'Дочери звезды аль-Шарих' (см. Выше, стр. 57). Как некоторые арабские племена называют себя 'Сынами Дождя' (бенум аль-сама) и т.д. Так и еврейские племена в то время, когда миф еще жил в понимании всех, взяли имена от мифических персонажей, одно называло себя 'Сынами Длинноволосого', другое 'Сынами Множителя' и т.д. Я думаю, что не ошибусь, предположив, что эта номенклатура колен старше, чем присвоение имен каждому из двенадцати сыновей Иакова. Когда названия колен существовали уже давно, они были выдвинуты, чтобы служить именами для сыновей Иакова; и таким образом они заложили основу генеалогической традиции, которая ведет народ Израиля от его праотца Иакова, а оттуда восходит к его отцу и к Аврааму.^[496] Но переданного нам мифического материала о двенадцати, которые представлены как сыновья Иакова, независимо от того, что мы уже обсуждали, очень мало. Некоторые имена не поддаются какой-либо разумной этимологии или, по крайней мере, любой этимологии, созвучной характеру мифических наименований. Тем не менее, даже из этих скудных материалов мы можем выделить некоторые отдельные моменты, которые кажутся достойными сохранения как реликвии древнееврейской мифологии. Если мы хотим успешно продвинуться в исследовании этого предмета дальше, чем я могу претендовать на это в этом трактате, добросовестному исследователю придется, в частности, привести сорок девятую главу Книги Бытия, известную как 'Благословение Иакова', материалы из которой я уже позаимствовал. Я убежден, что в этом древнем произведении содержится множество фрагментов гимнов, которые изначально были посвящены тем мифическим персонажам, к которым в их нынешнем виде они относятся как к *благословениям*. В этом фрагменте перед нашими глазами что-то вроде древнееврейской Веды.

Те фигуры среди сыновей Иакова, о которых я отваживаюсь говорить,^[497] насколько это возможно, имеют солярный характер, за исключением тех, в которых мы уже распознали фигуры ночного неба и облаков, и одной другой фигуры (Леви), в которой мы обнаружим нечто антагонистичное соляризму. Зебулюн, по мнению даже Гезениуса, означал *Круглое, Шаровидное*. Хотя мы не можем найти никакого аналогичного выражения в качестве названия солнца, следует признать, что оно является очень естественным. Я полагаю, что Зебулун обозначает солнце в конце его пути, когда его красный шар появляется на морском горизонте.

Любой, у кого была возможность любоваться закатом на берегу моря, поймет, почему люди, живущие там, должны называть заходящее солнце *шаровидным*; ведь его истинная шаровидная форма особенно заметна и поразительна в таких местах. То, что имя Зебулун обязано своим происхождением таким соображениям, очевидно из языка Гимна Завулону: 'он покоится на краю моря' (лечоф йаммим ишкон, Быт. XLIX. 13); и этот стих (особенно в ишконе) еще раз подтверждает то, что было сказано на стр. 116. Нафтали (от корня *ptl*, 'скручивать', откуда *râthîl* 'нить') 'тот, у кого заплетенные пряди волос'. Гимн называет его 'отпущенной задницей' (айяла шелуча, ст. 21), что является решающим для солнечного значения Нафтали с прядями волос. Ибо семиты называют Зарюлонгом — у евреев айелет хаш-шахар 'Лонгом зари' (Пс. XXII. 1), у арабов аль-Азалия.^[498] Даже Талмуд ищет и находит причину отождествления Зари с Оленем;^[499] и другой древний еврейско-арабский филолог, Моисей бен Эзра, в своей книге о поэзии, также признала связь этого названия с ивритом и арабским.^[500] Соответственно, мы должны думать о солнечной интерпретации, когда читаем, что среди убранства древней камбы в Мекке, помимо различных идолов, были *золотые газели*, которые были унесены и похоронены джурхумитами, но снова найдены Абд-аль-Мутталибом в колодце Земзем.^[501] Мифическое описание восходящего солнца в виде самки оленя или газели объясняется рогами животного; ибо миф, который рассматривает солнечные лучи иногда как стрелы, иногда как пряди волос, также иногда рассматривает их как рога. По этой причине в древнееврейском языке есть только одно слово для обозначения "рога" и "луча света", а именно *geren*; и по той же причине Моисей, которому достались многие черты солнечного мифа, как уместно доказал Стейнтал в своем трактате об истории Прометея,^[502] представлялся снабженным рогами, то есть с сияющим лицом (Бывший. XXXIV. 29, 30, 35), символ, который священное искусство сохранило слишком верно. В Эдде острие рога Хеймдалля (солнца) зафиксировано в Нифльхейме (обители облаков), то есть лучи солнца выходят из тьмы. Глиптическое изображение ассирийского бога Бела в Лувре украшено тиарой, окруженной рядом бычьих рогов. В аккадской мифологии имя богини Нинка-си, "Леди с рогатым лицом", как переводит его Ленорман, несомненно, имеет солярный характер.^[503] The same is the case with the Egyptian Isis: *Tò γὰρ τῆς Ἰσιος ἄγαλμα ἐὸν γυναικίῃον βοῦκερῶν ἐστὶ κατὰπερ Ἑλληνες τὴν Ἰοῦν γράφουσι*, says Herodotus (II. 41). Лукиан, легкомысленный насмешник всего религиозного, выражает свое удивление Зевсу, почему он представлен с бараньими рогами;^[504] на что он заставляет Зевса ответить ссылкой на тайну, в которую непосвященный не может проникнуть.^[505] Одним словом, Неффалим с длинными локонами, Неффалим быстрая лань, безусловно, идентичен 'Лани Зари'.

Трудно определить, принадлежит ли имя Иегуда (Иуда) мифологии или было ранним этническим именем до того, как традиция представила его как имя Патриарха. Если бы имя Иегуда можно было отнести к этимону, который имел солярное значение, мы должны были бы выбрать первый вариант из-за солярных характеристик, которые присущи этому имени. Наиболее правдоподобным этимологическим объяснением было бы 'великолепный', или (из-за окончания женского рода, добавленного к страдательному причастию с абстрактной силой) "Великолепие". Но если верен второй вариант и имя Иегуда изначально имело только этнографическую силу, тогда, как и в случае с другими именами, не принадлежащими к первобытным мифам, мы должны предположить, что солярные мифы, в сочетании с которыми мы находим эти исторические названия, были присоединены к ним в более поздние времена.

Это настоящая солнечная легенда^[506], что Иуда вступает в сексуальную связь с Фамарь. Последнее имя означает 'Плод', а миф о ее союзе с Иудой отражает тот факт, что осеннее солнце изливает свои лучи на плоды деревьев и полей. Так, еврейский земледелец, возможно,

говорил во время сбора урожая, когда под горячими лучами солнца быстро созревали плоды: и он мог в такое время, особенно в связи с урожаем, обратиться к осеннему солнцу "Иегуда" с гимном, который содержится в так называемом Благословении Иакова Иуде (Быт. XLIX. 11-13):

Он привязывает к виноградной лозе своего жеребенка,

К виноградному дереву, к молодой заднице своего осла.

Он стирает в вине свою одежду,

И в крови виноградной лозы, покрывающей его.

Красноваты его глаза от вина,

И белые от молока зубы.

Это поистине мифическое изображение Солнца, сочетающегося во время сбора винограда с Виноградной лозой. Красные глаза и белые зубы не нуждаются в дальнейшем обсуждении после того, что было сказано в § 11 этой главы. Но необходимо сказать несколько слов для объяснения того, что сказано об осле и жеребенке. Достаточно указать на тот факт, что красновато-коричневый осел - одно из животных, использовавшихся в древней мифологии для обозначения солнца.^[507] Точку сходства следует искать в *красноватом* цвете; и поэтому в семитских языках осла называют *Красным* (иврит *šamôr*, "осел"; арабское *aḥmar*, "красный").^[508] Вероятно, из-за солнечного значения осла отца Сихема называют "Осел" (Хамор; а по-арабски "Осел" - очень частое личное имя),^[509] а Иссахар описывается как костлявый осел. Следовательно, сказать, как сказано в нашем гимне, что жеребенок и жеребенок связаны с виноградной лозой, равносильно утверждению, что "Солнце образует связь с Виноградной Лозой"; это всего лишь иной взгляд на миф о связи Иуды с Фамарью. Эта связь Солнца и Плода, которая является фундаментальной мыслью мифа об Иуде и Фамари, была развита с помощью других элементов в более поздней форме, встречающейся в истории из Быт. XXXVIII. Тот же миф был также связан с персонажами исторической эпохи в легенде об Амноне и Фамари (2 Цар. XIII. 1-20). Сын Давида Аммон любит свою сестру Фамарь и, удерживая ее рядом с собой, чтобы она прислуживала ему под предлогом болезни, пользуется случаем, чтобы изнасиловать ее. Здесь миф о любви Солнца к Плодам был перенесен на Аммона, совершенного немифического персонажа. Но Фамарь здесь совершенно совпадает с персонажем, чья связь с Иудой описана в Книге Бытия; хотя в легенде об Амноне и Фамари именно Аммон преследует Фамарь, тогда как в легенде об Иуде и Фамарь интриганкой и соблазнительницей является Фамарь. Когда люди в древние времена заметили, что плоды дерева постепенно меняют свой цвет, пока на них не засияло осеннее солнце, после чего они стали спелыми, они увидели в этом любовную связь между Солнцем и Плодом, которая закончилась их союзом. Следовательно, мы имеем здесь дело с той фразой из мифологии, в которой люди, как земледельцы, но все еще стоящие на мифотворческой стадии интеллектуальной жизни, говорят о растительности и ее причинах в терминах, которые позже, на религиозной стадии, приведут к возникновению дуалистических религиозных идей. В отличие от иранского религиозного дуализма, который устанавливает две взаимно враждебные силы, этот дуализм ставит рядом два фактора развития растительности

(см. Выше, стр. 15). Такого рода дуализм очень часто встречается в семитских — особенно северных и среднесемитских — религиях. Действительно, если бы мы внимательно исследовали легенды и истории любви, которыми наполнена история арабской нации и племен до ислама, мы, вероятно, обнаружили бы мифологический материал, превратившийся в историю, которая имела бы большое сходство с легендой об Иуде и Фамари. Мы выберем здесь только одну из этих историй, которая достаточно прозрачно сохранила свой мифический характер. На горах Шафа и Марва, которые до сих пор играют важную роль в паломничестве в Мекку, раньше стояли два идола по имени Исаф и Найила, которые, как говорили, были двумя жителями Джурхума, которые, совершив непристойности в Каабе, были превращены в камень в наказание за осквернение святого места^[510] — который, да будет это случайно замечено, не является редким правонарушением в наше время. Едва ли нужно замечать, что такое оформление истории обусловлено отчетливой мусульманской тенденцией, привитой ей, и что интерпретатор мифа должен учитывать только зародыш истории — сексуальный союз Наили с Исафом. Теперь простой перевод этих слов дает нам понять смысл мифа. Исаф означает "Бесплодная почва", а Найила - "та, кто дарит" (а *poten agentis* от *nāla* 'дарить'). Не требуется глубокого знакомства с арабской литературой, чтобы убедить человека в том, что последнее название может быть просто эпитетом Дождя, который арабы с такой же легкостью могут называть Дающим, как они сравнивают щедрого дающего с дождем (сравните гешем недабхот, Ps. LXVIII. 10 [9]). Таким образом, щедрый Дождь соединяется с бесплодной Почвой и поощряет растительность. Из этого, как и из большинства союзов подобного рода, в более позднее время развилась сексуальная распущенность.

Имена сыновей Иуды, Перес и Зерах,^[511] являются солнечными: последнее обозначает "Сияющего", который приходит в мир с красной нитью на руке, а первое - "того, кто прорывается вперед". Это название основано на той же идее, что присутствует в немецком *Tagesanbruch*,^[512] Венгерское *Hajnalhasadás*, то есть "прорыв рассвета"^[513] (точно так же, как Перес), арабское, фаджар (особенно инфаджар аль-Шубһ или инфаджар аль-Фатах "извергающее сияние").^[514] Рассвет прорывается, или, скорее, разрывает на части, завесу тьмы и вырывается из нее.

После этого обзора солярных фигур, найденных у сыновей Иакова, мы завершим этот раздел рассмотрением другого мифического имени, принадлежащего к классу обозначений сыновей Иакова, которое связано с темным небом с облаками и ночью. Это *Леви*. Если мы рассмотрим это имя непредвзято с точки зрения его этимологического объяснения, данного в Библии (от *lâvâ* 'прилепляться к'), я думаю, мы не будем склонны сомневаться в том, что *Леви* имеет такое же отношение к имени змея ливиятан, как другое имя змея начаш имеет отношение к увеличенной форме нехуштан, которая дана как имя медного змея, разорванного на куски царем Езекией (2 Царств XVIII. 4). Это название, конечно, не означает 'бесстыдный', поскольку изображение более естественно называть по объекту, который оно представляет, чем по материи, из которой оно сделано. И форма *livyâthân* обязательно предполагает более простую форму, от которой она могла быть получена путем добавления окончания *âthân* (или только *ân*, если мы предположим, что исходное слово прошло через женскую форму *livyat*), поскольку *nêchushtân* требует предварительного существования более простого *nâchâsh*. Если у нас есть в английском языке слово *earthly*, то, даже если в то время в языке не существовало слова *earth*, мы могли бы с совершенной справедливостью *априори* утверждать, что слово *earth* должно было когда-то существовать, чтобы сделать возможным образование *earthly*. Точно так же существование формы *livyâthân* оправдывает предположение о простой форме существительного в качестве основы этого производного, увеличенного суффиксами.

Теперь, к счастью, эта простая форма сохранилась для нас в имени Леви, и поэтому мы можем без колебаний утверждать, что Леви означает 'Змей'. Мифология говорит о змее, пожирающем солнце, о Штормовом Змее, на которого Солнце нападает своими лучами; это змеи, драконы и чудовища, с которыми Солнечные герои арийской мифологии ведут свои поединки, которых Геракл сокрушает даже в своей колыбели, а затем побеждает при Лерне и Немее; те самые, которые иногда, с другой стороны, удерживают свои позиции и выходят победителями из битвы с Солнцем, когда Солнце, отброшенное неистовой Бурей, вынуждено покинуть небесное поле битвы.

Змея на пути,

Гадюка на тропинке,

Это кусает лошадь за пятки,

Так, что всадник падает навзничь,

(Быт. XLIX. 17), они названы в еврейском гимне о битве Дождевого змея с солнечным конем.^[515] Это тот же самый змей, который несет "огненного летающего змея" (шариф меофеф, Ис. XIV. 29), то есть Молнию; который вместе с молнией называется "Летающим змеем" (начаш барилах, Ис. XXVII. 1), чьим победителем было Солнце, монотеистические идеи более поздних времен заменили Яхве, "который своей мощью хлещет море и который своим разумом пронзает чудовище (Раав); от дыхания которого небо становится небесным". светлый, чья рука пронзила *летучего змея*" (Иов XXVI. 12, 13). В американской мифе говорится, что шипение этого летающего Змея означает Гром, а Молнию алгонкины называют огромной змеей, которую выплюнул Бог.^[516] Сам Дождь рассматривается в мифологии как змей; столбы воды, которые по извилистости падают на землю, называются 'Изогнутым змеем' (начашаллатхон). Летящая Молния, изогнутый Змей (оба ливиятан) и великое Морское Чудовище, которое пытается поглотить Солнце, когда оно погружается в море вечером, подвергаются нападению Солнца, и монотеистический пророк переносит нападение на них на Яхве (Ис. XXVII. 1; сравните Пс. LXXVI. 4 [3]). Следует отметить, что, говоря о ночи и бурях, даже в более поздней поэзии используется выражение, что они "кусают, ранят", потому что Змей тьмы и бури кусает Солнце и причиняет ему боль. 'Я сказал: несомненно, тьма укусит меня (йешуфени), и ночь [укусит] свет рядом со мной' (Пс. CXXXIX. 11); и то же самое о буре (Иов IX. 17). Повсюду здесь используется глагол, который употребляется в Быт. III. 15 для обозначения того, что змей ранит человека в пятку. Таким образом, в этих стихотворных отрывках мы находим отголосок мифа, который гласит, что Змей бури, одержав победу, кусает, ранит или даже проглатывает героя Солнца. Мы встречаемся с Дождем, описанным еще более четко как змей в священной литературе парсов, в первой главе "Вендидада", стих 2, где сказано, что Ахурамаздао сотворил Айряна-вайо лучшей из всех земель, в то время как в противовес его поступку Смертоносный Эгро майнюс сотворил 'струящегося змея' (ажим раойдхитем) и снег. Профессор Хауг был первооткрывателем этого объяснения *azhim raoidhitem*;^[517] тем не менее, он переводит это как "могущественный змей", поскольку считает, что слово "текущий" может быть понято только как истечение яда или как воспоминание автора о теплом источнике, который, возможно, существовал на земле Айряна-вайо. Вполне очевидна гипотеза, что *струящаяся* змея означает Дождь; тем более что она упоминается в сочетании со Снегом.^[518] Последние ростки этой мифологической концепции обнаруживаются в системе офитов, в которой змей олицетворяет *влажную субстанцию*.^[519]

Левий (вместе с Симеоном, этимологическое значение которого больше не поддается определению) представлен в еврейском мифе (Быт. XXXIV.) как убийца Чамора 'Осла' и Шекема (см. Выше, стр. 125). О тех же двух братьях говорится во фрагментах гимнов, которые уже цитировались, иногда, что 'для своего развлечения они уничтожили быка' (XLIX. 6) — рогатое солнечное животное, чьи рога (лучи) уничтожают грозовые змеи ('ikkerû). В то же время из этой интерпретации совершенно ясно, что никаких трудностей вообще не возникает в том, что всегда беспокоит толкователей этих отрывков, — в том факте, а именно, что об этих братьях говорится в гимне (или Благословении), что они убили быка (шор), в то время как в повествовании ни о каком подобном действии не упоминается.

§ 15. В библейской истории о семье Иакова мы встретились с несколькими из тех мифов о Любви, которые арийская мифология развила в такой разнообразии и богатстве. Одним из наиболее известных мифов такого рода является история Эдипа и Иокасты. Царь Фив получил печальное предсказание, возвещавшее, что он подвергнется серьезной опасности со стороны сына, которого родит ему его жена Иокаста. Поэтому он разоблачил Эдипа, своего новорожденного сына; и последний, чудесным образом спасенный от смерти и получивший образование в Коринфе, повзрослев, отправился в Фивы, но по дороге убил своего отца. Прибыв в Фивы, он избавил город от ужаса Сфинкса и был провозглашен царем, после чего женился на своей матери Иокасте. Когда он получил информацию о двух ужасных преступлениях, которые он бессознательно совершил, убийстве своего отца и кровосмешении с матерью, в отчаянии он выколол себе глаза и пришел к трагическому концу. Всем известна эта знаменитая эллинская история, которая в трагедии "Эдип" была мощно проработана в своем этическом аспекте, чтобы возбудить эмоции и тронуть сердце.

Эдип убивает своего отца, женится на матери и умирает слепым и измученным стариком. Герой Солнца убивает породившего его отца — Тьму; он делит ложе со своей матерью — Вечерним сиянием, из чрева которой (в образе Утреннего сияния) он был рожден; он умирает слепым — солнце садится. Мы видели выше, что заходящее солнце теряет яркий свет своих глаз.^[520]

Насколько универсальным актом человеческого разума и насколько мало подвержено влиянию этнологических различий создание мифов, и какое согласие, следовательно, обнаруживается в направлении, выбранном этим мифообразованием среди самых непохожих народов и рас земли, будет наиболее поразительно доведено до нас открытием, что этот самый миф о браке с матерью встречается у евреев точно так же, как и у арийцев. Мы уже видели, что Рувим женится на Валле, жене своего отца. Мы замечаем, что в древнееврейском мифе герой Тьмы занимает центральное положение, тогда как в эллинском именно Солнечный герой делит ложе со своей матерью. Но в то время как миф о Рувиме и Валле лишь довольно кратко упоминается в Ветхом Завете, есть еще один миф, который превратился в длинную историю в библейском повествовании, — миф о дочерях Лота. Но прежде чем мы перейдем к этому, я хотел бы привлечь внимание к совпадению, которое, как мне кажется, еще никто не замечал, но которое может побудить к дальнейшим размышлениям. Вся история Эдипа в том виде, в каком мы находим ее у эллинов, встречается также как *арабская традиция*, без изменений, за исключением личностей. Один из многих Нимродов, за которых ухватилась арабская легенда (обычно насчитывается шесть именитых "Нимродов"),^[521] сын Кенаана и Салхи, является Эдипом арабской истории. В результате пугающего пророчества родители разоблачают его, что он может умереть и не представлять опасности для своего отца. Но его чудесным образом вскормила тигрица (отсюда, как говорят, и произошло его имя Нимруд, поскольку нимр по-

арабски означает "тигр"), а впоследствии его воспитали жители соседней деревни. Повзрослев, он умудряется собрать большую армию и оказывается втянутым в войну против своего отца Кенахана, которого он убивает в решающей битве. Он с триумфом входит в свою столицу и женится на своей матери Салхе. Таким образом, очертания истории об Эдипе были привязаны к солнечному герою семитов, охотнику Нимроду. Эта история подробно рассказана в длинном введении к "Роману оAntAntar" (I. 13*далее*), и я оставляю ее на усмотрение читателей, компетентных судить, выбирать между двумя возможностями. Либо арабы позаимствовали у греков и просто взяли себе эту версию истории об Эдипе; в этом случае замечательный факт такого переноса спровоцировал бы тщательное исследование промежуточных точек между Грецией и Аравией, что сделало возможным заимствование мифологии, а также масштабов и природы таких заимствований. Или мы можем предположить, что история была независимо и постепенно сформирована арабами без внешнего влияния, так что элементы арабской, как и греческой истории, восходят к первобытной эпохе создания мифов, и что у арабов также изначально это был миф о войне Солнца с Ночью и его союзе с Вечерним сиянием. В пользу последней точки зрения говорит то обстоятельство, что в арабской версии отсутствует история об Эдипе, выкалывающем себе глаза, — особенность, которая, несомненно, была бы заимствована, если бы арабская история была всего лишь заимствованной. Но вышеупомянутые вопросы должны быть исследованы, прежде чем можно будет принять какое-либо решение в пользу одной из этих возможностей, как бы я ни был склонен из личных соображений к предположению о заимствовании.^[522]

История Лота и его дочерей, рассказанная в Книге Бытия в одном из библейских отрывков, наиболее печально известном своей непристойностью; давайте, однако, посмотрим, каков, по-видимому, был ее первоначальный смысл. Когда престарелый Лот и его семья были спасены от Божественного суда над Содомом и Гоморрой, превратившего эти города в море битума, он оставил свою жену, превратившуюся в соляной столб, в том месте побережья Мертвого моря, которое до сих пор показывают доверчивым путешественникам, и жил в пещере со своими двумя незамужними дочерьми. Они напоили своего старого отца в течение двух ночей подряд и совершили с ним акт нецеломудрия, который для нас почти неприличен (Быт. XIX. 30-38). Но наука о мифологии часто спасала честь и моральное достоинство первобытного человечества, восстанавливая первоначальный мифологический смысл многих историй; и поэтому здесь мы сможем доказать, что история Лота в том виде, в каком мы ее получили, является всего лишь традицией мифа о Солнце и Ночи, понимание которого было утрачено более поздним немифологическим поколением. Благодаря продуманной последовательности идей, предложенных солярной теорией, наука мифологии на арийской земле одним ударом возвела идеальные высоты Олимпа в их первоначальной чистоте над бесконечной цепью скандальных поступков, которые мифология, по неверному пониманию, приписывала аморальным обитателям горы Богов; и метод, которым мы руководствуемся в этих исследованиях, будет направлен на тот же результат в области еврейской мифологии.

Мы возвращаемся к Лоту. Это имя (образованное от корня lûṭ 'покрывать') обозначает 'того, кто покрывает'. "Тьма*покрывает* землю и затуманивает народы" (Ис. LX. 2). "Ибо я не испугался Тьмы, когда густая тьма *покрыла* (все) пред лицом моим" (Иов XXIII. 17). "Ты прижал нас к жилищу морских чудовищ и *покрыл us over*, - писал Он, - глубокой тенью" (Пс. XLIV. 20 [19]). Семитские обозначения темноты в основном образованы от корней, обозначающих "покрывать": так, например, халата на иврите, 'ishâ на арабском;^[523] и самое известное семитское слово, обозначающее Ночь, лайил, laylâ, этимологически означает только то, что *покрывает*.^[524] Также

в арийских языках санскритское *Varuṇa* и греческое *οὐρανός*, обозначающие затянутое облаками небо, образованы от корня *var* "покрывать" в противоположность яркому дневному небу, Митре.^[525] Оставаясь на семитской почве, мы находим в арабском языке множество иллюстраций этой концепции. Слова "ашия", "дамаса", "хатха", "саджа" и т.д. (сравните "гардат аль-лейль", "тахатам аль-лейль") объединяют понятия Тьмы и Сокрытия. Соответственно выйдя на ночь выражается Жанна Аль-*ḡalām*, буквально 'тьма накрыла вверх (например, романс 'Antar, B. 80. 3); и для простых слов, вечером, или ночью, в арабском языке выражение *taḥt* Аль-*layl* по ночам,^[526] или полнее *taḥt astār* Аль-*ḡalām* под покровы ночи' ('Antar, X. 70, 1); и ночь над днем, и *aleyhā*.^[527] Ночь - это одежда или ковер, расстеленный на протяжении дня. "Это Он, - сказано в Коране (Сур. XXV., ст. 49), - сотворивший Ночь как одеяние для вас". "Мы сотворили Ночь как одежду" (Сур. LXXVIII., ст. 10).^[528] Арабский поэт Абу-ль-Ала аль-Маарри использует наиболее наглядное выражение для этой концепции ночной тьмы. Описывая своих быстрых верблюдов, на которых он преодолевал большие расстояния ночью, он говорит (l. 131. v. 4): "в своем быстром беге они разорвали мантию ночи", то есть они бежали так быстро, что развернули одеяние, которое покрывает поверхность земли ночью. Я полагаю, что на этой концепции природы Ночи основано своеобразное выражение в арабском языке. В старом классическом арабском ночи, в которые либо вообще нет лунного света, либо его нет в начале и совсем немного в конце, называются *лайялин дурдун*; а когда требуется глагол, произносится *адрада аль-шахр*. Этот *adra* 'а, несомненно, является именительным глаголом от *dir* 'а, который означает 'нагрудник' или любое нагрудное покрытие. Только что процитированные арабские выражения основаны на идее, что грудь (аль-садр), то есть верхняя сторона, первая часть, в такие ночи темная, покрытая одеждой, так что видна только непокрытая нижняя сторона или конец. В космогонии мусульманских легенд Ночь представлена как *занавес*, *хиджаб*.^[529]

Одежда Ночи черного цвета, *лейляликат аль-джильбаб*, как сказано по-арабски,^[530] (сравните *μελάμπτεπλος νύξ*^[531]), "смолистая мантия", как говорит Шекспир,

День начинает рассветать, и ночь уходит

Чья смолянистая мантия покрывала землю.

Король Генрих VI. Первая часть, II. 2.^[532]

И в арабской поэзии мы также встречаемся с ночью, описываемой как 'смолистая мантия'. Ибо поэт Абу-л-Шибл говорит в замечательной элегии^[533]:

Шамсун канна-халима аль-басаха * таубан мин-аз-зифти ау мин-аль-хири

Солнце, как будто его окутала тьма

С одеждой из смолы.

Чем темнее Ночь, тем толще черный плащ, которым она покрыта. Даже в современных языках есть такие выражения, как *густая* темнота (венгерский *vastag setétség*); по-арабски очень темная ночь называется ночью с тяжелым покровом, *лейл мурджахин*.^[534]

Соответственно, имя Лот, подобно греческим женским формам *Kalyke*, означает Калипсо (от *καλύπτω*), *Покрывающую Ночь*. Для Ночи очень важно, что греческие фигуры представлены в виде ткацких одежд для Громовержца:^[535] они ткут плащ, которым покрывают мир, когда распространяют на него тьму. Конечно, после всего этого никто не усомнится в том, что имя Лот

является обозначением Покровной ночи. Если это все еще вызывает сомнения, возможно, следующий факт из области арабского языка может внести убедительность. Всем известно арабское слово "кафир", по крайней мере, в его обычном значении "Неверный". Еще раньше Персидский philologists, которые, несмотря на частые забавные причуды и увлечения, часто демонстрируют тонкое чутье и очень скромно, как в этимологии, говорит, что это слово получило смысл неверных только через догматизм ислам, что оно изначально обозначало *Прикрывающую*, и что переход смысл был основан на идее, что Безбожник прикрывает всемогущество Бога. Точно так же на иврите глагол кафар употребляется в отношении Бога, когда он *прощает* (то есть покрывает) грехи людей; на арабском ġafar.^[536] По-арабски Неблагодарный также является кафиром, "Покрывающим", поскольку он *покрывает* полученные им благословения: а на позднем иврите его аналогично называют кефуй тобха, "тот, кто прикрывает добро".^[537] Короче говоря, кафир на самом деле является Автором обложки. Теперь древнеарабские поэты называют ночную тьму кафиром. Мы уже (в десятом разделе этой главы, стр. 134) цитировали для другой цели стих поэта племени Мазин: "Сияющий простирает свою правую руку к тому, кто *покрывает*", где последнее - кафир, Ночь. Знаменитый поэт Лебид также говорит в своем призовом стихотворении (Муаллах, ст. 65): 'Пока звезды не протянут свои руки к кафиру, и слабости границ не покроются их тьмой',

Ḥatta idā alkaṭ yadan fī kāfirin * wa' ajanna ' aurāti-th-thuġûri ṣalâmuḥâ.

И поэт аль-Хумейд говорит: "Они (верблюды) идут на водопой до рассвета, пока сын великолепия (заря) все еще *прячется в плаще*", то есть до того, как наступит день,

Fawaradat ḵabla-nbilâji-l-fajri * wabnu ḍukâ' a kâminun fī kafri.^[538]

Поэт Беха ад-Дин Зухейр очень остроумно применил эпитет *кафир* к Ночи. Он хотел бы продлить продолжительность ночи, которая проходит слишком быстро для всех удовольствий, которые она приносит ему в веселом кругу, и поэтому он говорит: "Мне причитается от тебя награда Защитника Веры [в битве с неверными], если это правда, что Ночь - это *кафир* (неверующий, правильно "покрывающий"),

Ли́ка аджру муджахидин* в "шаде анны-л-лейлы кафир".^[539]

Как ночная тьма - это то, что покрывает и прячет, так, с другой стороны, Рассвет, или Солнце в целом, - это то, что раскрывает. Мы уже встречались с этой концепцией ранее в случае с Ноем (стр. 131). По-арабски сафара или асфара говорят *ораскрытии* любого скрытого предмета, и те же слова используются для обозначения восхода утреннего солнца. Нет сомнения, что это последнее употребление выводится из значения "раскрывать, обнажать"; пример, приведенный в словаре, "Ночь, которая снимает покров с утра пятницы" (юсфирхан), то есть предшествующая пятнице, показывает с помощью предлога 'an, что 'раскрывать' является фундаментальным значением. Таким образом, арабские этимологи, которых я упоминал в предыдущей работе,^[540] могут быть в определенном смысле правы, прослеживая большинство производных от корня safar в этом смысле. Но в египетском и арабском языке пустыни слово ас-суфра обозначает Закат, причина которого ни в коем случае не ясна.^[541] Теперь можно не сомневаться, что наш Жребий идентичен его тезке арабскому Кафиру - Укрывателю, Покрывающей ночи. Теперь мы можем рассмотреть миф. 'Дочери Ночи вступают в сексуальную связь со своим отцом'. Когда вечернее сияние, которое является дочерью Ночи (ибо, как мы видели, миф отождествляет утреннее и вечернее сияние), соединяется с оттенками ночи и становится все темнее и тусклее,

чтобы в конце концов раствориться в ночи, создатели мифа сказали: 'Дочери Лота, Покровителя, ложатся спать со своим отцом'. Из-за яркого, живого характера, который миф, должно быть, приписывал Сиянию по сравнению с темной, тяжелой Ночью, они, естественно, рассматривали престарелого Лота как жертву интриги его похотливых дочерей; тогда как в арийском мифе именно Праджапати применяет силу против своей дочери Ушас. Имена дочерей Лота не приводятся в Ветхом Завете; но мы знаем их из другого источника. Арабская легенда, в которой история Лота, переданная евреями, также находит место, сообщает нам их имена. Едва ли возможно, что это чистые изобретения арабов; гораздо более вероятно, что они получили их, как и многое другое, из традиций евреев. Но сама еврейская традиция утратила эти имена, как и многое другое, что не было записано. Однако в арабских источниках встречаются такие различные версии имен, что ясно показывают, что это примеры искажения, из-за которого иностранные имена в арабских рукописях постоянно искажаются до неузнаваемости. По одной из версий, Райя - имя старшего, Зоар - младшего (см. Яут, II. 933. 22, 934. 16); и от последнего, как говорят, получил название город, который упоминается в некоторых древних арабских поэмах. Ибн Бадрун (ред. Дози, стр. 8) называет их чем-то вроде Раши и Рауши (или Рахваша?); Масуди (Прерии ор, II. 193) Заха и Рава. Среди этих различных форм, каждая из которых, вероятно, основана на искаженном тексте, Заха - единственная, которая может подтвердить солярный характер дочерей Лота в мифе. Но я думаю, что миф о Лоте сам по себе достаточно ясен, чтобы обойтись без какого-либо такого проблематичного подтверждения.

Если концепция Керубхима (Херувима) является родной для евреев, а не заимствована в более поздний период из других стран — вопрос, который следует рассматривать как все еще открытый, — тогда мы можем найти здесь также *Покрывающего* (сравните керубх хас-сохех "херувима, покрывающего", Иез. XXVIII. 14), покрывающее облако; и отсюда может быть выведена функция сокрытия, которая была возложена на херувимов в более позднем церемониале, а также их связь с завесами.^[542] 'Яхве едет верхом на Херувиме', - говорит один из позднейших религиозных поэтов (2 Цар. XXII. 11), 'и появляется на крыльях ветра; он создает вокруг себя тьму, шатры, скопления воды, мрачные облака'. Здесь описывается темное, затянутое тучами дождливое небо; и когда Яхве посылает дождь на землю, он едет верхом на Херувиме, и "туман под его ногами", а пыль, которую он поднимает во время езды, образует шехамим (собственно пыль), затянутое облаками небо. Яхве описывается в других отрывках также как верхом на облаках (Ис. XIX. 1). Соответственно, керубх первоначально обозначал покрывающее облако, и все, что связано с Херувимами в более поздних теологических концепциях, было бы трансформацией древних мифологических представлений.^[543] Теперь корень *krb* используется в химьяритских надписях в титулах королей, таких как Мукриб Саба или Тобба 'керуб, то есть, как объясняет их фон Кремер,^[544] "Защитник Сабы", "Защищающий Тобба". Это легко объясняется тем фактом, что в семитских языках слова, означающие 'защищать', часто происходят от фундаментальной идеи 'покрывать'. 'Херувимы распростирали крылья свои' (1 Царств VIII. 7), то есть они покрывают. Расправить крылья (кенафаим) над кем-либо - это на библейском языке обычное выражение для обозначения защиты, которая ему дарована. В арабском языке то же слово (канаф) означает не только птичье крыло, но и сокрытие, тень (сравните Пс. XCI. 1-4) и защиту.^[545]

Соответственно, мнение о том, что Херувимы были заимствованы из зарубежных стран, гораздо менее вероятно, чем мнение, утверждающее, что они произошли от евреев;^[546] и последняя точка зрения получает дополнительную поддержку от того факта, что Херувимы могут быть легко

вписаны без какого-либо насилия в систему еврейской мифологии. Это снова подтверждается связью между херувимами и серафимами, последние из которых изначально являются ивритянами. Более того, эта связь согласуется с результатами наших мифологических исследований. Поскольку Керубх как "Покрывающий" принадлежит темному облачному небу, поэтому Серафимы должны быть мифологической концепцией, относящейся к тому же ряду, если мы примем правильную интерпретацию их как *Драконов*,^[547] и вспомним мифологическое значение змей и драконов (*выше*, стр. 27, 184, кв.). Тогда становится вероятным, что теологическое значение Херувимов и Серафимов относится к остаткам самой ранней формы еврейской религии и приближается к фактам, о которых я буду говорить в главе VI. § 5, с. 224, 5.

ГЛАВА VI. *МИФ О ЦИВИЛИЗАЦИИ И ПЕРВОЕ ФОРМИРОВАНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ РЕЛИГИИ.*

§ 1. В тесной связи с той стадией развития мифотворческой способности, которая начинается с зарождения земледельческой жизни, обнаруживается естественное следствие солнечного мифа среди земледельцев - Миф о цивилизации.

Мы видели, что переход цивилизации от кочевой жизни к земледельческой стадии сопровождается изменением направления мифа, которое выдвигает Солнце на передний план и позволяет преобладать в нем благоприятному для него тону, тогда как на кочевой стадии создатели мифов симпатизировали ночному небу и связанным с ним явлениям природы. И вот здесь мы снова сталкиваемся с замечательным явлением. Не требуется сложного психологического обоснования или исторической демонстрации, чтобы доказать, что нашасобственная стадия цивилизации — и не только наша — интеллектуально подготовлена для сравнения себя либо с низшей стадией, через которую она уже давно прошла, либо с более высокой, к которой сейчас только начинают стремиться наши лучшие умы, — чтобы оценить ее ценность с точки зрения, данной нам нашей социальной системой. Ибо пусть любому человеку представят две различные стадии цивилизации, социальные системы или условия, чтобы он отметил их существенное различие, и восприятие этого различия пробудит импульс сравнить их друг с другом и составить суждение о совершенстве одной и недостаточности другой. И не только человек, достигший высшей ступени, чувствует себя вынужденным сравнивать свое новое состояние с состоянием тех, кто остается позади на менее совершенной ступени, уже пройденной им; но и те, кто стоит на более низкой ступени, но знакомы с изменившимся образом жизни других, созерцают продвинутую стадию и сравнивают ее ценность с той ступенью, на которой они все еще находятся. Таким образом, мы видели выше, что охотники и рыбаки имеют свои представления о земледельческой жизни. И все же тот, кто достиг высшей ступени, в целом будет более склонен к таким размышлениям, чем те, кто все еще стоит на низшей. Когда в его уме возник вопрос, он должен, наконец, завершиться исследованием: Каково происхождение или кто был автором великого прогресса, который обеспечивает ему

такие преимущества перед тем, кто стоит ниже? Это правда, земледелец не всегда осознает, что его ступень цивилизации вообще является результатом *прогресса*; ибо у многих народов нет сознания, что какая-либо менее совершенная ступень предшествовала ступени земледельца. Но это осознание не является необходимым условием постановки вопроса; простого наблюдения за *различием* между двумя стадиями цивилизации достаточно, чтобы подтолкнуть к нему. И это будет выходить все больше и больше на передний план, когда постепенный прогресс в пределах сельскохозяйственной стадии продвинется настолько далеко, что проявит социальные последствия нового государства во всей их полноте. Общественный порядок и законы не существуют для кочевника, который еще не сформировал для себя никакой постоянной социальной системы. На его этапе они не просто излишни, но даже в определенном смысле немыслимы. Споры, объектами которых являются главным образом колодцы и пастбища, разрешаются не законами и правами, установленными раз навсегда, а силой оружия или между участниками мирного спора путем разделения: 'И возникла распря между пастухами скота Аврама и пастухами скота Лота. И сказал Аврам Лоту: да не будет раздора, молю тебя, между мной и тобою, между моими пастухами и твоими пастухами; ибо мы братья. Разве не вся земля пред тобою? Отделись, прошу тебя, от меня: если ты пойдешь налево, то я пойду направо; или если ты пойдешь направо, то я пойду налево' (Быт. XIII. 7–9).^[548] И по случаю спора о колодце Авимелех сказал Исааку: 'Иди от нас; ибо ты гораздо сильнее нас. И вышел Исаак оттуда, и поставил шатер свой в долине Герарской, и жил там' (Быт. XXVI. 16, 17). Искусства, мануфактуры и другие занятия немыслимы на этой стадии; ибо потребности кочевника настолько ограничены, что условия его существования удовлетворяются его палатками, стадами и пастбищами.

Ответ, который земледелец дает на вопрос о происхождении искусств и мануфактур, общественного порядка и закона, которые все являются продуктами сельскохозяйственной жизни, - это то, что мы называем Мифом о цивилизации. Этот Миф о цивилизации, который мы встречаем у самых разных народов, относит авторство развитого и утонченного состояния цивилизации к *Солнечным фигурам* мифа, которые, в ущерб фигурам темного неба, выдвигаются на передний план человеческим разумом по мере его продвижения к земледелию. Следовательно, это спонтанный акт человеческого разума, который становится причиной ряда явлений, результатом которых он сам на самом деле является.

Греческая и римская мифология изобилует данными, подтверждающими солярный характер историй о происхождении цивилизации и морали. Искусства и мануфактуры постоянно связываются с мифическими названиями, которые филологи-компаративисты признают обозначениями Солнца. Не только музыкант, но и кузнец Олимпа являются солнечными фигурами; так же как и первый мореплаватель и основатель городов. Правильному пониманию мифологии долгое время препятствовала так называемая эвгемеристская система, которая предполагала, что боги мифологии, и особенно греческой и римской мифологии (поскольку едва ли какие-либо другие были достаточно известны, чтобы их можно было рассматривать), были всего лишь великими благодетелями человечества, которые после своей смерти были вознаграждены божественными почестями; и эта система сохраняется до наших дней. Следовательно, Миф о Цивилизации должен был быть вписан в рамки этой удобной системы. Говорили, что потомки из простой *Благодарности* возвели изобретателя искусств на трон божества. Петрарка говорит: 'Мы знаем, что основатели некоторых искусств после своей смерти были вознаграждены божественными почестями, скорее из благодарности, чем из благочестивых чувств ... Таким образом, Аполлон стал богом благодаря своей лире, Аполлон и

Эскулап - благодаря медицине, Сатурн, Либер и Церера - благодаря сельскому хозяйству, Вулкан - благодаря своей кузнице.^[549] Такой подход к предмету не только поддерживался от Эвгемера до Петрарки, но и оказывал влияние на интерпретацию древних историй вплоть до наших дней.

Однако рассмотрение запаса легенд человечества в целом, насколько они доступны нашему пониманию, собраны и проанализированы в соответствии с их исторической и психологической правдой, учит нас, что основателем всего порядка и морали, которые являются результатом более цивилизованной сельскохозяйственной жизни, является, говоря языком старых историй, Солнце. Так называемые Мифы Цивилизации всегда связываются с Солнцем или с некоторыми из многочисленных синонимов, которые мифология придает Солнцу. Эти мифы должны существовать в каждом народе, который преодолел свой восходящий путь от кочевничества к земледелию или от племенной жизни к обществу. Как только земледелец начинал пользоваться лемехом, он не мог не заметить разницы между своей жизнью и жизнью кочевника, который изо дня в день вкапывал свои палатки в землю в другом месте, переходя с пастбища на пастбище, в то время как он сам управлял постоянными жилищами, охраняемыми определенными неизменными законами, и жил размеренной жизнью, но полной удовольствий и разнообразия, резко контрастирующей с монотонной независимостью бедави. Затем, когда был найден источник этого различия, весь прогресс был приписан Солнцу как создателю и вдохновителю сельского хозяйства и изобретателю более утонченных искусств и жизненных радостей. Более того, связь, которую Миф о цивилизации устанавливает между Основателем городов и Волком, как, например, между Ромулом и вскормившей его волчицей, недавно была объяснена проф. Зепп использует значение, данное волку в солнечном мифе, — совершенно справедливо, хотя, возможно, заходит чересчур далеко в проработке деталей.^[550] Как Аполлона, Осириса также *ὑεωρύϊας εὐρετῆς, Μουσῶν μαθητῆς*, ‘изобретатель сельского хозяйства и преподаватель искусств’;^[551] и в этот момент мифах народов весьма различны в гонке согласен. Несколько примеров, взятых из разных источников, прояснят это.

Одним из Солнечных героев персидского мифа о цивилизации является Джемшид, характер которого вряд ли может вызывать сомнения у мифолога после совпадающих характеристик, которыми эпический поэт Фирдоси и историк Мирчонд дополняют описание его жизни.^[552] Само его имя достаточно ясно указывает на солярное значение; и к этому следует добавить тот факт, что он сочетает в себе многие характеристики солярных сторонников Мифа о Цивилизации. Сначала он дает Ирану, до тех пор дикарю, блага цивилизации. Он - первый строитель городов, изобретатель изящных искусств, особенно музыки, навигации (что, как мы видели, особенно относится к солнечному мифу) и, как подробно объясняет Мирчонд, выращивания виноградной лозы — иранский Ной. Он делит весь народ на четыре класса: Писцов, Воинов, Земледельцев и художников. Таким образом, именно он кладет конец кочевой племенной жизни. В этом разделении на касты не обнаруживается ни малейшего следа какой-либо пасторальной жизни; напротив, в истории о Джемшиде, изложенной более поздним рассказчиком, вероятно, в тесном согласии со все еще живой мифической традицией, особое значение придается *сельскому хозяйству*. Солнечное летоисчисление также связано с Джемшидом. Мирчонд говорит: ‘Всякий раз, когда Избранный звездами, Солнце, снимал царское одеяние из лучей с рыбьего хвоста и набрасывал его на шею барана, Джемшид назначал собрание великих и благородных у подножия трона. Он установил все приспособления для удовольствия, и расстелил ковер радости, и назвал этот день Невруз’.

Прометеевская сторона истории о Джемшиде удивительна. Персидский герой цивилизации, как и греческий, наказан и низвергнут Богом за свою самонадеянность; его падение вызвано *Зохаком*, который побеждает его, *из плеч которого вырастают драконы* (драконы Бури и Ночи). Спустя сто лет после падения он появляется на побережье Китайского моря. Чудовище пожирает Солнце, поджидающее его на дне моря, но потом снова поднимается из моря, подобно Ионе в еврейском мифе.

Если теперь мы обратимся от древнего Ирана к американским племенам, мы обнаружим, что Миф о Цивилизации развивается в том же направлении. Там также происхождение морали, закона и порядка приписывается Солнцу. Я цитирую один из многочисленных мифов цивилизации Й.Г. Мюллера, который заслуживает большой похвалы за свою работу об американских религиях, которая делает американскую мифологию известной в Германии. Это миф о цивилизации, принадлежащий муискам, обитателям Твердой земли на равнине Богота, которые следующим образом рассказывают о начале цивилизации между собой: 'В древнейшие времена, до появления Луны, высокогорная равнина Кундинамарка была закрыта, а перевал Текендама еще не был открыт. Тогда народ муйсков был диким, без сельского хозяйства, без религии, без морали, без гражданского правления. Затем появился *бородастый старик, пришедший с Востока*, у которого было три имени: Бочика, Ненекветеба и Зухе, и его изображали с тремя головами. Он научил дикарей носить одежду, возделывать землю, поклоняться богам, создавать государства. У его жены тоже было три имени: Уитака, Чиа, Юбекайгуайя. Она была ослепительно красива, но настолько злобна, что замышляла разрушить все благотворные начинания своего мужа. И она действительно преуспела с помощью тайных магических искусств в том, что заставила Фунжу (ныне Рио-Богота), реку страны, подняться на такую высоту, что затопила всю высокогорную равнину наводнением. Лишь меньшинство жителей смогло спастись на вершинах гор. Но тогда возгорелся справедливый гнев Бочики; он навсегда изгнал злую женщину с земли и превратил ее в Луну. С тех пор существует луна. И чтобы избавиться от земных забот, Бочика проделал отверстие в скальной стене и позволил воде стекать величественным водопадом Текендама высотой 570 футов. Когда земля таким образом высохла, оставшиеся люди были призваны к цивилизации, и было введено поклонение Солнцу с жреческим орденом, периодическими праздниками, жертвоприношениями и паломничествами. Во главе государства Бочика поставил светского и жреческого вождя, установил хронологию и, прожив две тысячи лет, наконец удалился, приняв имя Идаканзас". ^[553]

Вот и весь Миф о Цивилизации. Безусловно, неправильно пытаться найти исторический смысл в этих историях о цивилизации и, вместе с Маркхэмом, Риверо и Чуди, видеть в Бочике и других бородастых героях цивилизации, принадлежащих к американской мифологии, 'миссионеров поклонения Брахме, Будде и, вероятно, другим сектам". ^[554] Мои читатели наверняка поймут порочность такого подхода. Сам Й.Г. Мюллер узнал Солнце в Бочике, цивилизаторе муйсков; но он не выяснил всех мифологических связей, которые определяют его солярный характер. Наиболее важным из них является то обстоятельство, что Бочика - "бородастый старик, пришедший с Востока". Таким образом, здесь, как и в других американских мифах, солнечные лучи рассматриваются как длинная белая борода солнечного старика в том же смысле, в каком они появляются в других местах в виде *прядей* волос (см. Выше, стр. 137). И как в египетском языке восходящее солнце имеет другое название, чем заходящее, и то же различие имен запечатлено и в еврейском мифе (Лия и Далила, с одной стороны, и Дина, Зелфа, Ашер и т.д., с другой), так и в мифе о Муисках три имени Солнца относятся к его различным положениям при восходе, в полдень и при заходе, которые, вероятно, сыграли роль в древнем мифе о Муисках.

Соответствующие три грани Солнца выражают ту же идею, которая породила миф о двух Янусах (см. стр. 137); с той разницей, что в американском мифе упоминаются три фазы Солнца, а в римском - только две. Солнцу противостоит Луна, дневное небо ведет вечную войну с небом ночным. То обстоятельство, что Луна вызывает потоп, в точности согласуется с американской концепцией, которая связывает воду с Луной.^[555] В нашем американском мифе луна также имеет три названия, и эти три названия имеют то же значение, что и три названия Солнца, то есть концепция, согласно которой каждая из различных фаз Луны сама по себе является независимым объектом. Доктор Антон Хенне, швейцарский мифолог, впервые рассмотрел значение трех видимых форм Луны (в отличие от четырех астрономических фаз) в мифологии, особенно немецкой, и привел некоторые параллели из классической мифологии.^[556] И хотя эта особенность тройственной формы луны, несомненно, выражена во многих мифах, в том числе в рассматриваемом американском, все же Хенне-ам-Райн, по-видимому, заходит слишком далеко, соотнося многочисленные вариации немецкой истории о трех прядущих девушках и так далее с этой мифической идеей. Многие из этих вариантов несут на себе неоспоримый отпечаток мифического описания заходящего Солнца или Ночной битвы с ярким дневным Солнцем; особенно тот, в котором одна из Сестер совершенно белая, вторая наполовину белая, наполовину черная, а третья *слепа*. Несомненно, дневное Солнце - это совершенно белая сестра; Солнце незадолго до захода - наполовину белое, наполовину черное; а Ночь - слепая (см. выше, стр. 109-10).^[557] Солнечный характер принцессы Мартель (№ 586, Хенне-на-Рейне), *прекрасной, как солнце, и умеющей плакать только золотыми слезами* (см. [Экскурс Е](#)), не может ускользнуть ни от кого.

Ночное небо, освещенное луной, фигурирует в Мифе о Цивилизации, испытывающей отвращение ко всем благам, которые Солнце дарует земледельцу. В этом персонаже он появляется часто, особенно в американской мифологии;^[558] тогда как на Востоке связь между луной и водой наводит на мысль, что луна производит плодородие и свежесть почвы (см. Выше, стр. 160). В "Истории цивилизации вогулов", небольшой фрагмент которой из коллекций, сделанных Антонием Регули, содержится в важной работе венгерского академика Пауля Хунфалви о "Стране и народе вогулов",^[559] *Kulyater* Солнечный характер Кулятера не вызывает сомнений, если принять во внимание следующую часть вогульской истории: 'Он жил в доме, запертом на семь железных замков. Таром рассердился на него и схватил его за ногу, и он упал в сердце пенящегося моря. Это закат. Причина, по которой Основатель Городов (которого вогулы причисляют к злым духам и считают виновником смерти^[560]) предстает здесь в неблагоприятном свете, та же, что и та, которую мы обнаружим по тону неприязни, который еврейская история принимает по отношению к земледельцу Каину. До тех пор, пока вогулы не обрусели, они оставались преимущественно охотничьим народом, и их мифы не достигли той высоты видения мира, которой обладают земледельцы. История создания вогулов^[561] в точности отражает представления народа об охоте и рыболовстве; в ней говорится только об охоте и ловле рыбы.

Теперь мы видели, что Миф о цивилизации выражает одну и ту же идею у народов самых разных рас. Даже в "Мифах японской цивилизации", опубликованных ученым японцем Дайрой Киттао,^[562] очевиден чисто солярный характер. Производство и искусство, общественный порядок и закон всегда приписывались Солнцу как автору, не только арийцами, но даже все еще неклассифицированными американскими племенами. Если бы знание американских языков было более продвинутым, чем в наше время, и если бы взаимные связи этих языков не были "чрезвычайно запутанными по той же причине, что представлены полинезийскими и африканскими диалектами, и в еще более высокой степени",^[563] мы могли бы получить

некоторое представление о происхождении многих имен собственных, с которыми мы сталкиваемся в вышеупомянутом мифе, и о том, как они взаимодействуют. в других представителях обширной американской мифологии; и это привело бы нас к гораздо более точному представлению об их происхождении и жизни, чем это возможно с помощью окаменелых мифов цивилизации. Тем не менее, прежде чем мы расстанемся с ними, мы все же обратим внимание на то, что введение социальных законов, политических конституций и религиозных институтов, подобных тем, которые в мифе о Муйскасе приписываются самому Солнцу в возрасте старика, часто приписывается *сыновьям Солнца*. Нет необходимости доказывать, что в таких историях сыновья Солнца идентичны своему отцу Солнцу. Так, например, Орфей, сын Солнца, призывает в города людей, ведущих дикий образ жизни в лесах, и призывает их к более цивилизованной жизни. Опять же, индийский законодатель Вайвасута - сын Солнца. И, чтобы снова не пренебрегать здесь американской мифологией, два сына Солнца, Манко Копак и Мама Оэлло, представлены в перуанском мифе о цивилизации как учителя цивилизации. Нет никаких оснований отождествлять Маму Оэлло с Луной, как это делает Й.Г. Мюллер;^[564] и это даже противоречило бы самой природе Мифа о Цивилизации. Ибо, как мы видели в ранее цитированном американском мифе, Луна - это та самая сила, которая парализует работу Солнца по установлению цивилизации и закона. К этому месту относится также идея, встречающаяся у многих народов, что основатели их законодательства и религии были рождены от девственниц, зачавших под воздействием солнечных лучей.^[565] Этот элемент солнечного мифа все еще действует в истории, рассказанной персидским поэтом Феридом ад-Динаттаром, который следующим образом описывает девичий сон: "Затем христианская девушка увидела во сне, что Солнцеупало ей на колени, открыла рот и сказала и т.д."^[566]

§ 2. Источники древнееврейской мифологии сохранили не менее значительные остатки мифа еврейского народа о цивилизации; и он движется в том же направлении, что было указано выше. Изобретение искусств и мануфактур, морали, закона и социального порядка приписывается Солнечным фигурам. Особенно примечательной в этой связи является четвертая глава Книги Бытия, где упоминается о начале строительства городов и изобретении сельскохозяйственных и музыкальных инструментов; и девятая глава той же книги, в которой рассказывается о первом зарождении общественного порядка, обеспеченного законом. Все это связано с именами, в которых записаны другие мифические черты, помимо тех, что касаются цивилизации, черты, указывающие на их солнечное значение и дополняющие историю цивилизаторской деятельности их носителей.

Но Солнечные фигуры являются авторами не только мануфактур и гражданского порядка: сама человеческая раса имеет Солнце в качестве своего автора, через детей которого размножается человечество. Имя Адам, Абу-л-башар, "отец всей плоти", как называют его арабы, является, как очевидно с первого взгляда, солнечным наименованием 'Красный'; этимологически то же слово, что и Эдом. Когда еврейская история цивилизации выводит человеческую расу от Красной, это делает то же самое, что и греки, когда они называют мать человечества Пирру "Красной".^[567] Евреи называют мать человечества Чавве (Еву) "матерью всего живущего" (Быт. III. 29),^[568] т.е. "Циркулирующая" (в арабском ḥawa V), имя Солнца, женский синоним Zebhûlnn "Круглый"; очень древнее название Солнца, следы которого мы встречаем также в Ведах, где (Ригведа, I. 174. 5) Солнце называется Колесом, или, как это часто бывает в других отрывках, Колесницей. Это основано не только на представлении о Конях Солнца, влекущих его колесницу, но и на первоначальной концепции этой колесницы, состоящей из одного колеса

или цилиндра, движущегося по наклонной равнине, что превосходно продемонстрировал Лазарус Гейгер.^[569]

Следует также учитывать, что мифологическая генеалогия евреев утверждает, что мир населен потомками Каина, детьми Солнца, и что второй прародитель человеческой расы, Ной, также является солнечной фигурой. Здесь мы, конечно, должны пренебречь поздней генеалогией Сета, ко времени составления которой даже минимум мифической концепции, необходимой для разработки Мифа о Цивилизации, уже исчез. Не исключено, что изначально существовали две или даже более ныне забытых версий мифа о населении — одна, в которой первопредком человеческого рода назывался Адам, а другая, которая связывала распространение человечества с именем Ной, и что затем, благодаря вмешательству истории о Потопе, в результате которого погиб весь человеческий род, эти две версии пришли в гармонию друг с другом в массовом сознании. Нов любом случае несомненно, что евреи сделали солнечные фигуры предками человечества.

Таким образом, и у евреев Солярный миф давал ответ на вопрос о первобытном происхождении земледельческой цивилизации; и таким образом была завершена картина того, что современные интерпретаторы любят называть 'Истоками'. Именно эта сторона формирования легенд дольше всего сохраняет свою жизнь и продуктивность среди людей. Ибо в сознании человека всегда присутствует скрытый инстинкт и мощный импульс отменить все записи допроса и получить информацию о происхождении всего, что его окружает. Мы хорошо знаем, сколько историй ходит в устах людей, историй сравнительно современного происхождения, сюжетом которых является подъем рек, гор и институтов. Как очаровательны венгерские истории, придуманные для объяснения происхождения двух великих рек, пересекающих эту прекрасную страну! и кто не знает, в какие мелкие детали вторгается этот импульс человеческого разума? Он ни к чему не относится как к чему-то само собой разумеющемуся и достаточно объяснимому самим фактом своего существования; он везде находит "Почему" и "Как", на которые необходимо ответить. Она не только ищет причины существования и погружается в космогонию, исследуя всепоглощающую вселенную мира и его более величественные черты, горы и моря; но даже то, что отличает одно существо от другого — бычий рога и короткие уши верблюда, гриву льва и черные полосы на спине осла, — она не может оставить необъясненным. Это тот же благородный инстинкт, который породил басни о происхождении вещей и который способствует великим открытиям истин естественной истории: инстинкт, который побуждает нас правильно понимать все, что находится вокруг нас.

Можно утверждать, что у семитов это стремление объяснить происхождение вещей дольше всего сохраняло свое существование как живая сила, порождающая истории. Даже по вопросам, по которым библейские повествования дают информацию, люди не были удовлетворены этими рассказами, но предоставили историям свободный и неограниченный простор.^[570] Большая часть, даже почти вся, арабских ответов на вопросы, касающиеся Происхождения, является постисламским продуктом популярной истории. Все, что арабы узнали по этому вопросу из традиций или историй, все еще находящихся в процессе формирования, было собрано в трудах, озаглавленных "Кутуб аль-Авадиль", или "Основные книги". Наиболее известным и широко распространенным из них является "Китаб аль-Авадиль", написанный Джелалем ад-Дином ас-Суюти, объемистым писателем десятого мусульманского века, часть которого была опубликована профессором Ричардом Гоше с поучительным введением по истории литературы.^[571] В прежние времена оно было настолько широко

распространено на Востоке, что также была подготовлена исправленная версия, которую повсюду копировали еще до того, как была сделана чистая копия (табид).^[572] Но за несколько сотен лет до ас-Суюти андалузский ученый Тадж ад-Дин б. Аммуя аль-Сарачши (родился в 576 году н.э.) написал работу в восьми томах о происхождении вещей; и я полагаю, что эта работа, о которой классический историк мавров в Испании^[573] содержит отчет, является наиболее обширной в своем роде. В процитированной выше работе Гоше придерживается точки зрения, что весь "Сефер толедот", который знаком нам как один из первоначальных элементов, из которых состоит составная Книга Бытия, был в основном посвящен этим "Истокам" и является еврейским представителем обширной арабской литературы Авадиль. Но мы не можем согласиться с этим, если учесть, что эта книга источников, судя по ее известным фрагментам, носит скорее генеалогический характер и, хотя и содержит мифы цивилизации, не охватывает космогонию, которая имеет явно более позднее происхождение. Следовательно, если мы должны любой ценой найти аналогию в арабской литературе "Сефер толедот", нам скорее следует обратиться ко многим трудам, составляющим обширную генеалогическую литературу арабов, называемую Кутуб аль-ансаб.^[574]

§ 3. В отношении еврейских мифов цивилизации мы должны обратить внимание на другое обстоятельство; для этого мы должны снова вернуться к тому, что было сказано выше о фазах развития мифов. При определении количества мифического материала, который был разработан в любой период развития человеческой цивилизации, мы должны, как было полностью объяснено выше, исходить не столько из материалов и элементов, используемых в рассматриваемых мифах, сколько из направления или тенденции мифа и общих идей, которые в нем преобладают. Но все же этот взгляд требует некоторой квалификации, поскольку во фразеологии мифа используется обозначение какого-либо человеческого занятия. Я упоминаю это с особой ссылкой на имя קאין (Каин), которое обозначает Кузнеца.^[575] Очевидно, что это производство должно было уже существовать в обществе, прежде чем такое название могло быть использовано в мифе. Но, с другой стороны, миф о войне Солнца с Облаком или Ветром не может иметь столь недавнего происхождения. Соответственно, мы должны признать, что Цивилизационный миф оказал влияние на форму мифической материи — влияние, которое не только изменило направленность мифа, но также ввело новые имена и фигуры, которые, как очевидно из лингвистического значения самих имен, возникли на стадии сознательной цивилизации. История убийства Авеля, без сомнения, принадлежит к первобытным мифам, которые сформировались уже на стадии кочевья; его убийце должно было быть дано солнечное имя, точно так же, как в диалектическом варианте Гебхеля (Абеля), а именно, Ябхала (Джабала), его отец Лемех (Lemesh) назван убийцей. Позже, на стадии Мифа о цивилизации, убийцу Авеля зовут Хаин (Каин), кузнец и изобретатель сельскохозяйственных орудий, чье имя действительно также является солнечным наименованием, но оно уже принадлежало Мифу о цивилизации. Тот же случай происходит в истории Иакова. Первоначально, в мифе кочевников, враждебно настроенного брата Иакова звали Эдом, Красный, Солнце. Вместо этого имени Миф о Цивилизации заменил хЕсав (если мы объясним это как Работник, Свершитель; см. стр. 139); — опять же, имя, которое по сути своей солнечное, но могло возникнуть только вместе с Мифом о Цивилизации.

Таким образом, Миф о Цивилизации, отталкиваясь от общих идей земледельца, открыл более широкий круг видения в представлениях о Солнце, и благодаря новому расширенному кругу были созданы новые названия для Солнца, которые затем отодвинули в тень некоторые старые наименования, принадлежащие к примитивной форме мифа.

§ 4. Прежде чем мы завершим нашу диагностику цивилизационного мифа, мы бросим беглый взгляд на формы, в которых эта группа мифов проявляется у других семитских народов. Основателем цивилизации в ассирийских и вавилонских мифах является Оанн из Бероса. "Днем Оаннес общался с людьми, обучал их наукам и искусствам, строительству городов и храмов, законам и введению плоскостных измерений; кроме того, он показал им, как сеять и жать: одним словом, он обучил их всему необходимому для общественной жизни, так что после него им нечему было учиться'. Одним словом, Оаннес - учитель цивилизации и изобретатель всех искусств и наук, всего закона и порядка. То, что этот основатель цивилизации обладает солнечным характером, как и подобные герои у всех других народов, показано в следующих словах Бероса: "*Но когда Солнце село, Оаннес упал в море, где обычно проводил ночь*". Здесь, очевидно, может иметь в виду только Солнце, которое вечером погружается в море, а утром снова выходит и проводит день на суше в обществе людей. Он наполовину рыба, наполовину человек, и в этом отношении идентичен ханаанскому Дагону, чье имя означает 'Рыба'. Дагон также является, как у ассирийцев, так и у хананеев, богом плодородия почвы и основателем цивилизации. Он "Изобретатель плуга, распределитель зерна, защитник кукурузного поля"; и в Ассирии мы находим его изображенным с головой, покрытой *рогатым* колпаком.^[576] Сочетание этих двух символов следует объяснить не предположением, что идея бога плодородия была связана с идеей быстрого размножения рыб, а солярным значением, придаваемым рыбе в мифологии. Не следует упускать из виду, что в этой связи о рыбе всегда говорят как о *поднимающейся из воды*— подобно Солнцу, которое, проведя ночь в воде, утром снова выходит наружу.

То же самое мы видим и в дошедшем до нас финикийском мифе о цивилизации, который изложен в "Санхуниафоне" Филона Геренния. Какими бы извращенными и испорченными ни были истории финикийцев под пером греческого автора, который рассматривал финикийскую мифологию через посредство греческой космогонии, какими бы искаженными и эллинизированными ни были имена собственные, все же эти фрагменты информации, несомненно, основаны на реальных историях, которые были распространены среди финикийцев. Жаль расточать на них столько глубоких размышлений и символических сочетаний, как это было сделано Бунзеном, Моверсом и многими другими учеными; но, с другой стороны, такой же ошибкой было бы осуждать всю мессу как бесполезную подделку и объявлять ее недостойной внимания при исследовании финикийской древности. Настоящая задачка скорее состоит в том, чтобы проникнуть в запутанный лабиринт непонимания к простому и оригинальному. Подтверждение, данное в последние несколько лет клинописными надписями к *Вавилонике*, которые отсылают к сообщениям Бероса, должно умерить любой крайний скептицизм по поводу событий в Финикии, которые цитируются у Санхуниатона, Мокуса и других.

В Phœnician космогонии Фило Деций говорит, что Chrysoros, которые как нож, навигатор, и Смит уже появились в США (стр. 98-9), имеют солнечный характер, был родоначальником *Ἀρος* или *Ἀροτῆς* и *Ἀρούρος*, и говорит о них, от них была получена земледельцами и те, кто охотится с собаками. Этих последних также называют *Ἀλήται*, или Странствующими туда-сюда. От них произошли *ἄλυσος* и *μάγος*, которые научили людей основывать деревни и пасти стада.' Это опять же всего лишь Миф о Цивилизации земледельца, который повсюду связывает начало земледелия, основание городов и цивилизации с Солнцем. Как от Каина произошел Енох, чье имя связано с первым городом в мире, так и от Хрисороса, финикийского Каина, произошли те, кто первыми приспособили места своего пребывания к требованиям оседлого жилья. Одним

словом, генеалогия лишь утверждает, что Солнце обуславливает выбор постоянных жилищ и, следовательно, земледельческую жизнь. Но тот факт, что охота и кочевой образ жизни^[577] вводится вместе с возникновением сельского хозяйства и что первое начало одного сочетается с основоположниками другого, вызывает определенные трудности, которые нельзя просто отрицать и отбросить в сторону. Конечно, возможно, что Миф о цивилизации финикийцев, по соседству с которыми наряду с земледелием была в полной силе и кочевая жизнь — поскольку их кругозор простирался на всю Палестину и долину Иордана, относил происхождение даже последнего образа жизни к Солнцу как основателю всей общественной жизни. Но также возможно, что то, что Филон утверждает о финикийском авторитете относительно кочевников и охотников, основано на неправильном понимании исходной информации. Ибо сыновья Хрисороса, Солнца, очевидно, были описаны как охотники и странники. *Охотник* и *Странник*, как мы видели, являются атрибутами Солнца, которое направляет свои лучи на чудовище бури, и является 'беглецом и бродягой', совершающим миграцию с востока на запад. Каин - изгнанник и странник, но не кочевник. Но по недоразумению Солнечный охотник и странник, возможно, был превращен в основателя охоты и кочевой жизни. Даже Бунзен, хотя и исходил из иной точки зрения и под влиянием других соображений, определил сам этот отрывок как искажение финикийского повествования, совершенное Филоном и полностью соответствующее системе, которой он придерживался.^[578] Первоначальный финикийский рассказ, без сомнения, должен был отличаться.

§ 5. Хотя Каин и Исав, вероятно, не могли быть включены в древнееврейскую мифологию до тех пор, пока не был раскрыт миф о происхождении цивилизации, все же они сохраняют озорной и враждебный характер, который кочевой миф всегда приписывает солнечным фигурам. Этот факт иллюстрирует общее наблюдение, которое я сделал выше (см. стр. 81), особенно применительно к евреям и арабам, — что у многих народов сознание прогресса в переходе к земледельческой жизни никогда не пробуждается или только очень поздно, и что они скорее рассматривают этот прогресс как регресс и оглядываются назад на кочевое государство как на более совершенное. Соответственно, у евреев герои цивилизованного земледелия, за исключением Ноя, занимают в мифе гораздо менее влиятельное положение, чем аналогичные герои у других народов. Сочувственный взгляд, с которым относились к Ною, тесно связан с его положением в истории о Всемирном потопе, которая была добавлена в очень поздний период к еврейскому циклу рассказов.

Однако, чтобы понять этот факт, мы должны еще раз взглянуть на древнейшую стадию еврейской религии, на которой религия еще не полностью освободилась от мифологии, но была тесно связана с ней и только начинала приобретать отдельную форму. Какими бы ни были психологические факторы, порождающие религиозную склонность в человеке — отношение души, которое больше нельзя рассматривать как врожденное, — следует считать установленным и несомненным, что психологический процесс возникновения религии, процесс, на который этические и эстетические силы влияют только на самых продвинутых стадиях, в первую очередь развился из более древней ментальной деятельности, приведшей к созданию мифов. После истощения умственной деятельности, формирующей мифы, что эквивалентно исчезновению как мифологической продуктивности, так и живого понимания мифов, люди больше не имеют никакого представления о том, что можно назвать этимологией мифа. Затем мифические персонажи начинают индивидуализироваться; и параллельно с этим процессом протекает лингвистический феномен, заключающийся в исчезновении полионимии, и все фазы значения, ранее выражавшиеся отдельными именами, объединяются в

одно или несколько. Различные синонимы Солнца, Тьмы и т.д., которые существовали в мифе, теряют свое значение; различные названия этих природных явлений, в каждом из которых одна их черта или элемент был выражен в языке, уступают место одному-единственному названию, которое затем включает в себя все их черты и элементы. Имена Гелиос и Шемеш занимают место всех других обозначений, созданных в мифах для явления Солнца. Эти другие обозначения, например, на древнееврейской почве Иеффай, Ашер, Эдом и другие, утрачивают значение, которое они имели изначально, когда создавались мифы, и вместо этого становятся индивидуальными. Эти имена становятся личными именами, а истории, сюжетами которых они являются, становятся событиями общества. Таким образом, из физических историй возникают истории о богах и героях; таким образом, номенклатура Солнца и Тьмы порождает множество имен богов и героев. Ибо персонажи, которые представляются таким образом, являются могущественными небожителями, и забытые процессы, о которых говорится в мифе, сохраняют на некоторое время свою небесную сцену действия.

Этот процесс трансформации мифов неизбежен, поскольку связан с законами развития человеческого разума и человеческой речи; на определенной стадии развития разума и языка миф должен стать теологией. Но этот процесс постепенный, так что начальные стадии теологического развития не сразу отрываются от мифического сознания, и последнее постепенно теряет свою окраску, прежде чем исчезнуть совсем. Стадия такого рода, на которой Миф превращается в Религию, наиболее отчетливо проявляется в Мифе о цивилизации. Какая-то частица божественной природы или своеобразной личности всегда присуща герою цивилизации; и некоторые такие мифы действительно долго живут нетронутыми после того, как большинство из них были преобразованы в теологию или религию. Так, например, у евреев происхождение религии в зародыше прослеживается еще в эпоху кочевников. Даже на этом этапе, хотя, конечно, ближе к концу, мы наблюдаем, как еврейский миф о благодетельном ночном небе и дожде превращается в религию. Тщательное исследование религии евреев-кочевников доказывает, что объектом их почитания было темное, затянутое тучами небо, связанное (там, где это четко не указано) с мифическими фигурами, несомненно, ведущими ночной образ жизни. Я должен кратко сослаться на то, что было указано выше (стр. 72, 73) о поклонении арабам ночному небу и дождю. Религиозная стадия евреев-кочевников все еще может быть распознана в воспоминаниях, передаваемых историками-теократами о той эпохе, которая была для них сорокалетним скитанием по пустыне, предшествовавшим завоеванию Палестины. К тому же фонду, как источникам для реконструкции этой религиозной стадии, принадлежат также некоторые рассказы, содержащиеся в книгах Пророков; и они не могут не считаться исторически достоверными — конечно, в том смысле, в каком такие воспоминания должны быть критически оценены как исторические источники. Ибо несомненно, что подобные воспоминания очень долго сохранялись у народов древности и что, если отбросить особую склонность репортера, они могут дать объективный материал для истории.

Наиболее важным фактом такого рода является вопрос о пророке из Текои, который относится к огромному периоду истории — отрывок, который побудил многих ученых людей попытаться оригинально истолковать его.^[579]

Приносили ли вы мне жертвы в пустыне сорок лет, о дом Израилев? Носили ли вы хижины [читайте Суккот] вашего царя и Киюна (Чиуна), вашего идола, звезду [читайте кокхабх], вашего бога, которого вы создали для себя? (Амос, ст. 25, 26.)

Из этого важного отрывка очевидно, что евреи-кочевники поклонялись своему богу или богам в хижинах, и что одним из объектов их поклонения была Звезда, не говоря уже о том, какой звездой может быть Киюн, будь то идентичная арабскому кейван или какой-либо другой. Таким образом, насколько мы можем заключить из слов Пророка, их божественное поклонение было обращено к ночному небу. Кочевник смотрит на ночное небо как на пастбище, где пастух (поскольку мифические фигуры ночного неба в основном рассматриваются им как пастухи) дает пастись своему скоту; и легко представить, что на теологической стадии он почитает в хижинах мифическую фигуру, ныне превратившуюся в бога, приписывая ему то же жилище, которое он занимает высоко в небе. Самым важным праздником евреев-кочевников был праздник Суккот, или Кущей, который, вероятно, находится в тесной связи с этими суккотами бога, а на стадии земледелия стал праздником Урожая. Но даже на том этапе связь праздника с кочевой жизнью и прошлым кочевничеством самого народа долго жила в его памяти (см. Лев. XXIII. 43). То, чему они поклонялись в хижинах, было не Солнцем,^[580] ясное дневное небо, но кохабх, Звезда, несомненно, не конкретная звезда, а всего лишь звездное небо в целом. Ибо дождь, самый благотворный элемент для кочевника, отождествлялся со звездами, то есть с ночным небом. По представлениям древних арабов, на звездном небе также были Гиады; в поэзии мы встречаем выражение Марабим ан-нуджум 'весенний звездный дождь' (Муаллах Лебидский, ст. 4). Знакомая фраза из речи арабов-кочевников звучит так: 'звезды принесли дождь'.^[581] Мухаммед запрещает мусульманам выражать их общую идею о происхождении дождя их обычной фразой "мутирна бинаух каха": "мы получили дождь от такой-то звезды", хотя он допускает связь дождя со звездами и настаивает только на признании Аллаха первопричиной, в то время как Наука - это непосредственное происхождение.^[582] Аналогично арабам-мусульманам было запрещено называть радуку луком бога-громовержца ʔozaḥ.^[583] Роса также имеет отношение к anwâ 'звездам' (множественное число от anw). Небезынтересно найти эту точку зрения у еврейско-арабского писателя средневековья.^[584] Следовательно, поклонение древнееврейским кочевникам 'звезде' кохабх должно иметь особую связь с дождем. Древнее человечество не делало различия между безоблачным небом, которое темнеет ночью, и небом, мрачным из-за облаков и дождя днем (см. Выше, стр. 42). Он замечает только темноту, а не различные времена дня или ночи, в которые она наступает. Следовательно, бессолнечное небо в целом рассматривается как приносящее дождь. Чтобы показать, какая связь, по его мнению, существовала между хижинами (суккот) и дождливым небом, я процитирую стих из гимна Яхве, приписываемого Давиду и, как говорят, исполнявшегося в день его освобождения от власти Саула:

Он превратил тьму вокруг себя в хижину (Суккот), хранилища воды, облака на небе. (2 Цар. XXII. 12.)

Различные толкования выражения чашрат майим 'собрания воды', которое сохранилось в Пс. XVIII. 12, где этот гимн дан в несколько искаженной и менее оригинальной форме, тем не менее заслуживает внимания. Эти слова - чешекхат майим "водная тьма" или "тьма, приносящая дождь".

Чем больше мы изучаем дошедшие до нас сведения о религии евреев-кочевников, тем сильнее укрепляется наше убеждение, что она заключалась в почитании неба с облаками и дождем, и была непосредственно развита из элементов кочевого мифа. Мы читаем, что в пустыне Бог шел перед евреями как облачный столп днем и как огненный столп ночью и указывал им путь (Исх. XIII. 21);^[585] что он в виде облачного столпа встал ночью между преследуемыми евреями и

преследующими египтянами (Исх. XIV. 19, 20) (ибо вскоре после этого наступает день, Исх. XIV. 24); что он явился Аарону и Мириам в облачном столпе (Числ. XII. 5); что, как говорят позднейшие псалмопевцы, сохраняя богословскую фразеологию древних времен (Пс. XCIX. 7), он говорит со своим Пророком как облачный столп. Но какая необходимость перечислять все отрывки, в которых говорится о Боге странствующих евреев в связи с облачным столпом, и описывать его уход как отступление облака, или показывать, что облако сохранилось в популярной традиции более поздней монотеистической эпохи как кебход Яхве, "слава Яхве"?^[586] Из них, по крайней мере, следует, что евреи-кочевники связывали свое религиозное почитание с Облаком; одна из последних реликвий которого сохранилась в имени Анания (Ananias), то есть 'Бог-Облако', а другая - во фразе о том, что Бог 'едет на облаке'. Другая особенность религии кочевников выражена в словах ад-Дамири о том, что "древние арабы воздавали божественные почести белому ягненку, и когда приходил волк и пожирал ягненка, они выбирали другого ягненка, чтобы удостоиться тех же почестей".^[587] Из того, что было сказано выше (стр. 165) относительно Рахили, нетрудно понять, что этот белый ягненок - всего лишь яркое облако, подобное ягненку. Это обожествление облаков встречается и в других местах. Народ Бонни на западном побережье Африки включает свое представление о Божестве в имя Шур или облачное небо;^[588] и если ученый итальянский ассириолог Феликс Финци^[589] прав, среди главных богов ассирийцев мы находим Облако, которое выглядит как пережиток древних времен, когда вместо солнечных сил ассирийцы считали достойными своего поклонения силы темного неба. Этот ученый хочет объяснить ассирийское божественное имя Ану как этимологически идентичное еврейскому 'anân "облако", которое, безусловно, хорошо подходит к двум эпитетам божества: "Владыка Тьмы" и "Собиратель теней".^[590] В этом случае, однако, идентичность Ану с Оаннесом Беросуса не могла быть сохранена, поскольку солярный характер Оаннеса несомненен; но это отождествление покоится на очень слабой основе и не приводит к лучшему пониманию ни Ану, ни Оаннеса.

С поклонением Облакам естественным образом связано поклонение Дождю, который, как мы находим, обожествлялся многими первобытными народами. Мы находим это, например, у народа акра на Золотом побережье Западной Африки. Они выражают вопрос "Будет ли дождь?" словами "Придет ли Бог?"^[591] У язычников племени багирми в Центральной Африке, с которыми нас познакомил доктор Нахтигалль, недавно вернувшийся из этого региона, имя Божества идентично обозначению Бури.^[592] В языке вамасаи в Восточной Африке существительное женского рода Aï (с артиклем Engaï) имеет два значения: Бог и Дождь.^[593] Более того, это обожествление дождя и бури идентично поклонению Змеям, где бы ни происходило последнее. Ибо поклонение Змее и Дракону происходит от мифической концепции, которая рассматривала дождь как "текучего змея" (см. Выше, стр. 186); и везде, где он встречается на более продвинутой стадии цивилизации, это пережиток той стадии, на которой люди не знали более благотворной силы, чем темное, затянутое тучами небо, дождь, дракон, противостоящий Белу солнцу. Египетские и индийские теологические представления о змее являются примерами таких пережитков древних кочевых воззрений. Там, где выросло поклонение солнцу, либо старая концепция благодетельного змея продолжает существовать наряду с новыми взглядами, не будучи понятой или согласованной с ними, либо поражение Змея победой Солнца становится характерной чертой новой религии, и Змей предстает как враждебная фигура. Так, например, было в Персии и в других местах. Макс Мюллер фактически выступает против самого метода сравнительной мифологии, который он сам так блестяще ввел и поддерживал, когда заявляет: "Есть арийский, есть семитский, есть туранский, есть африканский змей, и кто, кроме

эволюциониста, осмелится сказать, что все эти концепции произошли из одного и того же первоисточника, что все они удерживаются вместе одной традиционной цепью?"^[594] Несомненно, эта единая цепочка традиций является совершенно ненаучным предположением, но, тем не менее, один и тот же первоисточник повсюду служит источником поклонения змеям, а именно, старой мифической концепции; и различные точки зрения, с которыми мы встречаемся, следует классифицировать не в соответствии с этнологическими расами, а по историческим стадиям цивилизации. Конечно, в конце концов нам придется прекратить искать мотив для поклонения Змее там, где символическая школа настойчиво искала его даже в самое последнее время, — в "Концепции глубокой мудрости змея и мистических сил, которые, как говорят, присущи его природе". Поклонение змеям как форма религии является дальнейшим развитием мифических выражений, описывающих дождь в виде змеи, сделанных, когда эти выражения стали непонятными; точно так же, как поклонение крокодилам, кошкам и т.д., восходят к солнечному мифу, смысл которого был забыт.^[595] Очевидно противоречащие друг другу значения, которые придаются змее в мифе и культе, должны быть прослежены не до противоположных взглядов, которых придерживаются разные расы, а до различных способов понимания мифа, которые все могут исходить из идеи змея. Как часто в мифологии одного и того же народа мы находим один и тот же объект, используемый для восприятия самых разных или даже противоположных вещей!

Поклонение Змию также очевидно для евреев, кочевавших в пустыне; ибо только в этом смысле можно понимать Медного Змея, поклонение которому было начато евреями пустыни и продолжалось до позднейших времен (Числ. XXI. 9, 2 Царств XVIII. 4). Также заслуживает внимания, что то еврейское племя, которое с древнейших времен заботилось о религиозных делах и обеспечивало богослужение, называло себя "Сынами Змея", Бене Леви^[596] (см. Выше, стр. 183), и что именно они напали на своих соотечественников, когда при исходе из Египта они собирались ввести солнечный элемент. в их религию через поклонение Золотому Тельцу.^[597] Именно Сыновья Левиа, жрецы древней религии кочевников, защищали консерватизм и не позволяли поклонению солнечному быку поднять голову.^[598]

Соответственно, племенное обозначение "Сыны Змеи" принадлежит к длинному списку таких названий, которые происходят от животных.^[599] Лаббок и Тайлор, в частности, связали этот вид племенной номенклатуры с так называемым тотемизмом; но в любом случае естественно предположить, что первоначальная связь животного с происхождением племени или нации, которые считают его своим предком, является чисто мифологической.

§ 6. Таким образом, древнейшая религия евреев в пустыне была непосредственно заимствована из мифов кочевников. Чтобы завершить приведенное выше изложение, теперь достаточно обратиться к следам поклонения Луне, которые рассматривались в предыдущей главе (стр. 158-160).

Только после вступления в Палестину, то есть после перехода от кочевий в пустыне к оседлой земледельческой жизни, у евреев появляется поклонение Солнцу, главным образом в северной части страны; но даже там оно введено лишь в подражание обрядам соседних ханаанских племен, которые, будучи долгое время осевшими в Палестине как земледельцы, сформировали полный солнечный ритуал. Евреи не принесли такой системы на завоеванную землю; напротив, их религия носила, как мы видели, чисто кочевой характер, ее центром было поклонение темному ночному небу. То, что это было так, очевидно также из того факта, что культ солнца,

применявшийся египтянами, не привлекал народ Израиля во время их проживания в этой стране. Соответственно, в этом пункте евреи радикально отличались от других племен, иммигрировавших в Египет, которые обычно объединяются под общим названием гиксосы. Ибо обнаруживается, что у некоторых из этих племен полностью развитая солярная форма религии, включающая даже самые дикие эксцессы служения Молоху, была принята еще во время их пребывания в Египте.^[600]

Объектами обожания евреев-кочевников были облачное небо и дождливое небо.^[601] Но не только прямое поклонение было обращено к Облаку и Дождю; их воля также рассматривалась как откровение судьбы, и с ними советовались. Сначала любой кочевник обращался к Облаку и Змее, чтобы узнать, чего желают боги; но в более позднее время такие знания обычно становятся достоянием определенных людей — возможно, первоначально это были своего рода Вызыватели Дождя, как мганга в Восточной Африке. Людьми среди евреев, которые понимали это откровение и могли оказывать магическое влияние на высшие силы, были мененим и менакашим, 'Наблюдатели за облаками и Змеями', как регулярно упоминаются вместе (Втор. XVIII. 10). В той же книге закона, в которой строго запрещено поклонение семирам, также запрещено наблюдать облака и змей (Лев. XIX. 26). Мне хорошо известно, что связь этих двух глаголов со словами, обозначающими облако и змею, отрицается некоторыми авторитетными источниками;^[602] но возражения, высказанные в отношении первого, по крайней мере, не приводят к установлению ничего более разумного.

Тем не менее, есть еще один вопрос, на который следует обратить наше внимание здесь, ответ на который составит заключение этой главы. Когда кочевник иврит миф о победе ночном небе над облаками, или несправедливого насилия, которому темное небо падает жертвой, был преобразован в кочевой религией, в которой мифические цифры были индивидуализированы и поклонялись как великой державы; не обожание, то имя *имена*, которые были назначены на ночное небо в мифе кочевников? Другими словами, разве сами божества не назывались Аврам, Иаков и т.д., точно так же, как у ариев мифические персонажи, превращенные в богов, назывались теми же именами, что и в мифе? Ибо в основном именно названия, ставшие непонятными, вызвали процесс трансформации, и поэтому можно было бы ожидать, что в возникшей религии эти названия займут центральное место. Это, действительно, следствие, которое мы должны обязательно вывести *a priori* из всего сказанного. Мы должны сделать вывод, что те названия ночного неба и дождя, из которых в основном был составлен миф о кочевнике, на теологической стадии стали именами, имеющими теологическое значение. Однако в книгах Ветхого Завета это совершенно неясно. Причина в том, что большинство исторических книг, относящихся к Библии, окрашены теократической концепцией, и как литературные произведения продвинулись даже дальше той стадии национального сознания, на которой мифические персонажи были превращены в *Предков*. Ибо не только религия, но и история формируется из мифов на определенном этапе их развития. Но мифические имена действительно принадлежали сначала теологической номенклатуре, прежде чем они стали историческими как имена Предков. Это подтверждается фактом, который уже упоминался с другой целью, на котором Дози в своей книге по еврейско-арабской религиозной истории с превосходным тактом сделал акцент,^[603] что ни одно из этих мифических имен не встречается в качестве человеческого имени на протяжении всей древней истории, и даже в новейшей истории совсем недавно,^[604] любой другой индеец мог бы называться Сурья, Ушас или Дахана, или римский Юпитер или Сатурн, или греческий Геракл или Афродита. Это доказывает, что

мифические имена еврейских кочевников обладали сверхчеловеческим значением до того, как стали историческими именами.

Однако все еще существует факт, относящийся к новейшей эпохе, который показывает, что память о прежней связи теологических идей с именами Аврам и Иаков даже тогда не исчезла полностью. Великий Пророк еврейского народа в Вавилонском плену, чье имя нам неизвестно только для того, чтобы мы могли еще больше восхищаться его благородным парящим духом, взывает в молитве к Яхве:

Ибо ты [Яхве] - наш Отец;

Авраам не знал нас,

И Израиль [Иаков] не признал нас;

Ты, Яхве, наш Отец,

Наш Искупитель, чье имя было от вечности.—Есть. LXIII. 16.

Очевидно, что здесь имена Авраама и Иакова *противопоставлены* имени Яхве. Следовательно, это Яхве, а не Авраам; Яхве, а не Иаков! Яхве - всеведущий искупитель и защитник народа Израиля; остальные об этом не заботятся. Можем ли мы прочесть в этом противопоставлении имен что-либо еще, кроме того, что автор хочет противопоставить идее Бога, признанного единственно истинным, воспоминание о чем-то другом, что столетия назад считалось божественным, но недостойно поклонения сейчас, когда Пророк выдвигает *всеведение* Яхве как неопровержимый аргумент в пользу исключительности его божественности? Я думаю, что нет. И не без причины утверждается, что Яхве является искупителем еврейского народа 'от вечности' (мелам), то есть даже с той эпохи, когда в представлении людей Авраам и Иаков возвышались над человечеством до уровня богов. Далее мы должны обратить внимание на изменение имен Абрам и Йахабх на Абхрахам и Исразль (Быт . XVII. 5; XXXII. 29 [28]). Предполагаемый мотив смены Абрама 'Верховным Отцом' заключается в том, что исторический характер патриарха как Предка может быть выдвинут на передний план: 'ибо Я сделал тебя отцом множества народов'. Якобу дано более позднее *этнографическое* название этого народа. Таким образом, память о том, чему древние евреи воздавали божественные почести, должна была быть подавлена как мысль о чем-то божественном, но враждебном Яхве; и ее место должна была занять память о *Предках* нации, в характере которых Патриархи тепло восхваляются народом этим самым пророком (Гл. 1, 2). Далее мы должны объяснить, что послужило импульсом, побудившим евреев создать из номенклатуры своего древнего мифа имена своих предков или, другими словами, перевести значительную часть своей мифологической фразеологии на этнологический язык.

ГЛАВА VII.

ВЛИЯНИЕ ПРОБУЖДАЮЩЕЙСЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ НА ТРАНСФОРМАЦИЮ ЕВРЕЙСКОГО МИФА.

§ 1. Стадия кочевания еврейских племен подошла к концу в тот момент, когда большая часть из них получила для себя землю на правом берегу реки Ярден (Иордан); и это истинное начало истории евреев. Номадизм сам по себе не содержит ничего существенного для мировой истории. Следовательно, эпоха кочевья большинства великих народов канула в лету, и осталось самое большее, что отдельные и неважные воспоминания каждого племени о своих "днях сражений", которые дают историку какие-либо фиксированные точки для построения его картины. Едва ли есть какой-либо другой кочевой народ, переживший в своей изменчивой жизни больше превратностей, чем арабские племена: и все же они едва ли дают какие-то фиксированные ориентиры, когда мы пытаемся исследовать их историю. Ибо она не привязана к какой-либо определенной ограниченной почве; никакое географическое единство не пронизывает ее всю. Подлинная национальная история неотделима от одной страны, которая в мирное время создает условия, необходимые для развития цивилизации, а в военное время является объектом энтузиазма нападающих и защитников. Не может быть истории без определенной земли, за которую цепляются события истории. Кочевник, отправляясь на войну, меньше заботится об определенной территории, чем о своих товарах и движимом имуществе.^[605] У пустыни и бродяги, которые бродят по ее широкой поверхности, нет собственно истории. Только отдельные смутные воспоминания, которые могут быть связаны с обширной географической территорией, находятся в нашем распоряжении в качестве опорных пунктов для истории еврейских кочевников. Их настоящая история начинается с завоевания Ханаана. Это завоевание ни в коем случае не было, как до сих пор часто предполагают, программой политической реорганизации, долгое время вынашивавшейся в сознании народа. Напротив, тот факт, что мы находим племена, пришедшие из Египта (в том, что они пришли, нельзя серьезно сомневаться), кочевавшими по левому берегу Иордана до того, как они вошли в Палестину, доказывает, что евреи не мечтали о перспективе сменить свою кочевую жизнь на жизнь в городах. На случай, если у них было какое-либо такое намерение, путь из Египта в Палестину всегда был открыт для народа, независимо от морского маршрута, о котором едва ли можно было подумать из-за нехватки средств и надлежащей подготовки. Они должны были пересечь северную часть пустыни аль-Тих, направляясь прямо в Хеврон, почти по тому же пути, по которому семья Патриарха, согласно библейскому повествованию, направлялась из Ханаана в Египет. Историк-теократик сам сталкивается здесь с трудностями и приписывает Моисею стратегические причины выбора другого курса: 'И повел их Элохим не [обычной] дорогой в землю Филистимлян, потому что это близко; ибо, думал Элохим, [есть опасность], что народ раскается, когда увидит войну, и возвратится в Египет' (Исх. XIII. 17).

Но на самом деле факт таков, что, покинув Египет, люди пожелали продолжить свой старый образ жизни, кочуя из пустыни в пустыню, отыскивая одно пастбище за другим; они были равнодушны к возделанному берегу Иордана и предпочли дикий восточный берег, который и по сей день является ареной той беспокойной жизни бедуинов, которая непрерывно протекает от берега Евфрата до гор Шерра. Кочевой образ жизни - самый консервативный, какой только

можно себе представить. На протяжении сотен и тысяч лет эту равнину населяли одни и те же племена, поочередно объединяясь для взаимной поддержки против общего врага — часто даже в современные времена горожан, и ссорясь между собой по малейшему поводу. Совершенно новому племени, пришедшему из других мест, было бы очень трудно удерживать там свои позиции; и неудивительно, что евреи-кочевники в пустыне к востоку от Иордана были отброшены постоянной борьбой все дальше и дальше на север и, наконец, обнаружив, что их самозащита там невозможна, решили перейти Иордан и попытать счастья в городах. На это решение их подтолкнуло другое обстоятельство. Чем дальше они продвигались на север, тем ближе подходили к великой северной державе, которая остановила дальнейшее продвижение. Великие королевства, территории которых ограничены пустынями, никогда не оставляли эти пустыни и их жителей в покое, но всегда усердно занимались подчинением пустынных племен: это было так много веков назад и так продолжается до сих пор. Войны Великой Турции против бедуинских племен в Сирии, Палестине и Аравии, войны североафриканских держав против кочевых племен, образующих их границы, являются историческим продолжением политических событий древнейших времен. Поэтому замечание Манефона, египетского жреца и историка, очень хорошо: 'Согласно соглашению, они отправились из Египта через пустыню в Сирию со всеми своими семьями и имуществом, не менее 240 000 душ. Но в страхе перед Империей ассирийцев — ибо они были тогда хозяевами Азии — они построили город в земле, которая сейчас называется Иудеей" и т.д.^[606]

Наступает этот замечательный поворотный момент в жизни еврейского народа — отказ от кочевой жизни и переход к цивилизованной городской жизни. Переход через Иордан знаменует этот поворотный момент. Эта река по-прежнему является границей двух этапов цивилизации — жизни кочевников и городской жизни. Не вся масса нации подчинилась этим изменениям; мы знаем, что значительная ее часть, оставаясь на полукочевой стадии, заявила о своем неприятии переселения и предпочла остаться на левом берегу Иордана, который является раем для кочевников — равниной, благословленной великолепными пастбищами и прекрасными лесами, о которых бедави даже сейчас говорят: "Ты не найдешь земли, подобной Белхе". В библейском документе приводится точное название части народа, которая сопротивлялась переходу к городской жизни; они описаны как сыновья Рувима, сыновья Гада и часть колена Манассии. Мы не имеем права решать, сколько исторической правды содержится в договоре между двумя частями нации, согласно которому большая часть дала свое согласие на разведение скота к востоку от Иордана меньшей частью только при условии, что последние окажут все возможные услуги своим воинственным братьям при завоевании (Числ. XXXII). Достаточно того, что после многих длительных сражений с народом этой земли наступающие евреи захватили большую часть Ханаана в свою власть. Детали и хронология этих войн лежат за пределами моей нынешней схемы. Историю цивилизации евреев в Ханаане здесь следует рассматривать только с одной стороны — в связи с историей религии. В предыдущей главе мы оставили кочевой народ, блуждающий по пустыне и поклоняющийся тем благодетельным силам, которые обеспечивают кочевнику условия его жизни и защищают его от палящего зноя, столь враждебного странникам, — Дождю, его матери Туче, и лучезарной улыбке облака, Молнии. Возникновение религии не уничтожает весь миф одним ударом. Ибо ментальная деятельность, необходимая для создания и распространения мифов, не прекращается с исчезновением полиономии, а лишь сокращается в своей полной мере языковым процессом. Но процесс происходит очень постепенно; соответственно, в областях, еще не полностью затронутых им, рассказывание мифов продолжается долго. Одна часть может остаться, когда

другая будет преобразована в религию. Теперь закон, описанный в главе IV. это потребовало бы, чтобы после поселения в городах и перехода к земледельческому образу жизни та часть еврейского мифа, которая еще не была превращена в религию, подверглась развитию, соответствующему переходу от кочевой жизни к земледельческой, при котором солярные фигуры, победители Тьмы и Бури, заняли почетное положение и сочувствие, всегда предоставляемое им земледельцем.

§ 2. Здесь, однако, мы должны отметить особенность развития иврита в результате оккупации Ханаана.

В политическом плане еврейский народ, поселившись в Ханаане, имел возможность уничтожить несколько небольших племен, которые до оккупации удерживали середину страны. Но они принесли с собой минимум цивилизации и умственных способностей, и интеллектуально им нечего было противопоставить давно сложившейся цивилизации древних жителей,^[607] и особенно соседним финикийцам, которые уже тогда занимали древнее историческое положение. Особенно в торговом и промышленном отношении они были очень зависимы от этой нации, которая была главным носителем торговли и промышленности древности.^[608] Как евреи должны были подняться над такой зависимостью? ибо финикийцы оказали мощное интеллектуальное влияние не только на умственно отсталые племена Ханаана, но и на западные народы, с которыми они поддерживали сношения; как в недавнее время Эвальд снова решительно заявил.^[609] Несмотря на противоречия некоторых ученых, которые обесценивают финикийскую цивилизацию,^[610] это, кажется, достаточно хорошо установлено.

Существует явление, которое повторялось бесчисленное количество раз в мировой истории. Покоренный народ, интеллектуально превосходящий своих завоевателей, может, несмотря на любую политическую зависимость, утвердить свое интеллектуальное превосходство, ассимилировав к себе нацию, унаследовавшую его господство. Политический победитель не имеет силы инкорпорировать разум поработленного, если последний обладает более высокой цивилизацией, чем его собственная. Например, гиксосы, которые были достаточно сильны, чтобы уничтожить господство египтян в Дельте, не смогли основать независимую цивилизацию на завоеванной земле, но сделали египетскую культуру полностью своей. И когда ацтеки, или, точнее, вторая орда чичимеков (северян), пришедшая из Ацтлана и Калифорнии, захватила Анауак в двенадцатом веке и подчинила себе тольтеков, народ, который уже достиг определенного уровня цивилизации, именно побежденные снова передали свою культуру завоевателям. Все элементы цивилизации — искусства, манеры, права, обычаи, письменность и т.д., — которые испанские завоеватели обнаружили у ацтеков, были получены ими от покоренных тольтеков, к интеллектуальному влиянию которых они были вынуждены приспособляться, не имея ничего более мощного, что они могли бы передать сами.^[611] То же самое наблюдается в Китае, сначала в десятом, а затем в семнадцатом веке. Победоносная кхитемская династия, как позже и маньчжурская династия, которая до сих пор держит в руках скипетр Поднебесной, могла только принять и развивать туземную цивилизацию и особенности древнекитайской нации. И кто может не вспомнить часто цитируемый пример франков как завоевателей Галлии? И отношение норманнов к населению завоеванной ими Франции весьма любопытно. Завоеватели потеряли свой родной язык в пользу французского, взяли на себя французские институты, законы и обычаи и впоследствии фактически перенесли французский язык в Англию.^[612] То же явление встречается и в области религии.^[613] Финикийцам, к которым мы возвращаемся, было тем легче установить свою систему, что они пришли как завоеватели в

места, где они обнаружили население, интеллектуально уступающее им самим. Когда с основанием Карфагена они утвердились в Северной Африке, они оказали на ливийцев такое влияние, что почти подавили все местное. 'Финикийская цивилизация преобладала в Ливии точно так же, как греческая в Малой Азии и Сирии после кампаний Александра, хотя и не с равной силой. При дворах кочевых шейхов говорили и писали по-финикийски, и цивилизованные местные племена использовали финикийский алфавит для своих языков; но ни дух финикийцев, ни политика Карфагена не были направлены на то, чтобы полностью их феницифицировать".^[614] Но именно этот финикийский язык, который как носитель более высокой цивилизации подавлял язык окружающих племен и связанную с ними цивилизацию, должен был, в свою очередь, отойти на задний план. Цивилизация превосходящей силы и интенсивности, арабская, напала на нее и заменила арабский язык завоевателей Северной Африки языком карфагенских колоний. Renan is wrong in asserting, 'L'arabe n'absorba que les dialectes qui lui étaient congénères, tels que le syriaque, le chaldéen, le samaritain. Partout ailleurs, il ne put effacer les idiomes établis.'^[615] Мы не будем здесь вдаваться в рассуждения о том, в какой степени арабский язык в средние века и в новое время вытеснил другие идиомы. Но в ответ на тезис Ренана необходимо высказать два соображения.

Первое заключается в том, что трудно понять, какой силой языковое родство, подобное родству арабского и финикийского языков, может обладать, чтобы вытеснить более слабую цивилизацию, связанную с одним из рассматриваемых языков, более сильной цивилизацией, принадлежащей другому; когда это родство настолько отдалено, что его ясно понимают только лингвисты, и оно не известно обычным людям, говорящим ни на одном из языков, и даже инстинктивно не ощущается массовым сознанием (если какой-либо подобный инстинкт может быть допущен в психологии). Действительно, сами семитские филологи, даже зная один или несколько семитских диалектов помимо своего родного языка, сравнительно поздно пришли к признанию этой связи.^[616] Легко понять, как в пределах арабского языка северный диалект вытеснил южный, когда северные племена, особенно племена курейшитов, получили политическую и социальную гегемонию в Аравии, а их диалект был записан и введен в литературу. Здесь, не говоря уже о политических и религиозных причинах, необычайное сходство двух оттенков арабского языка, о котором не мог не знать самый простой араб, облегчало вытеснение одного в пользу другого; у нас есть частая возможность наблюдать то же самое в диалектах европейских языков. Но не так-то легко понять, что взаимосвязь в языке, которая может быть обнаружена только в результате научных исследований, может способствовать процессу подавления диалектов. Для араба сирийский язык такой же иностранный, как французский или любой другой совершенно незнакомый язык. Ботрису аль-Бустани, выдающемуся ученому из Бейрута, составителю словаря своего родного языка и активному редактору нескольких арабских журналов, пришлось преодолеть не меньше трудностей, когда он посвятил себя изучению сирийского языка в маронитских монастырях Ливана, чем когда он выучил английский благодаря общению с доктором Ван Дейком в Американской протестантской миссии; возможно, даже больше, поскольку в последнем случае общение из уст в уста устранило многие трудности. Священник-маронит в Дамаске заверил меня, что изучение итальянского языка дало ему лишь несколько крепких орешков, в то время как на языке своей сирийской Церкви он не мог продвинуться дальше тех элементов, которые были необходимы для его служения. Финны не испытывали особых трудностей с тем, чтобы стать шведами, потому что шведский язык является тевтонским, а финский - угорским. В Венгрии, во время длительного подчинения туркам, турецкий язык не оказал заметного влияния

на язык, за исключением заимствования нескольких слов, хотя венгерский и турецкий принадлежат к одной и той же группеезыков. Следовательно, когда один язык вытесняет другой, результат определяется не их родством, а исключительно превосходством одного народа в интеллекте и вопросах культуры.

Второй ответ Ренану заключается в том, что исторически неверно, что арабский язык мог завоевать только родственные идиомы, но в других местах не имел силы вытеснить родные языки. Где сейчас коптский? некогда могущественный язык, не имеющий отношения к арабскому, народное употребление которого в Египте было полностью уничтожено арабским. Диалекты негритянских стран начинают все больше и больше уступать место арабскому, и их окончательное поражение в борьбе с этим языком будет ускорено усилением власти вице-короля над экваториальными регионами.

Это великая борьба за существование в сфере Разума — борьба, которую евреи с тем небольшим уровнем культуры, который они принесли в Ханаан, не смогли ни выдержать, ни даже попытаться вести против оседлого населения и соседних могущественных хананеев побережья. На этом можно было бы найти основу для гипотезы, которая никогда не имела ни малейшего другого основания. Теперь она возрождена профессором Й.Г. Мюллером из Базеля.^[617] Евреи, как нам говорят, первоначально говорили на другом языке, не связанном с ханаанским; но, будучи не в состоянии ввести его во всеобщее употребление в своей новой стране, отказались от него и переняли у хананеев язык, который мы называем ивритом, который на самом деле обладает гораздо более ощутимым сходством со всеми известными остатками старых идиом Ханаана, чем в случае с языками, которые, хотя и связаны, по сути своей различны. И, несомненно, рассмотрение недавно найденного моавитского памятника, колонны победы царя Меша, которая показывает нам форму языка, совершенно понятную с помощью грамматики иврита и лексики иврита, и исторический стиль, неотличимый от стиля евреев, невольно наводит на мысль, что мы должны говорить скорее об идентичности, чем о связи языков. Даже финикийский язык, хотя и не является, как многие ошибочно полагают, абсолютно идентичным ивриту и даже не настолько близким к нему, как более южный язык Моава, демонстрирует гораздо более тесное родство с последним, чем обычно обнаруживается между различными языками одной семьи.^[618] Финикийский, безусловно, не был идиомой, непонятной евреям; и действительно, еврейский пророк даже называет свой родной язык "языком Ханаана" (сефат Кенаан, Is. XIX. 18). Идея о том, что евреи изменили свой язык в Ханаане, действительно, не обладает высокой степенью вероятности, особенно в такой крайней и жестокой форме, какую придает ей Й.Г. Мюллер, — и меньше всего для нас, поскольку кочевой миф о евреях, который был создан совершенно независимо от Ханаана, никогда не содержит ничего, кроме еврейских имен. Но в вопросах культуры и нравов, в которых евреи, только что вышедшие из стадии кочевников, все еще занимали очень примитивное положение при входе в Ханаан, они, несомненно, находились под влиянием покоренных коренных жителей и своих могущественных соседей. Эти влияния были немедленно ощутимы в форме, приданной религии и социальным и политическим институтам. Евреи не обладали достаточной силой духа, чтобы превратить солнечные элементы *их собственного* мифа в религию, подходящую для земледельческого народа, и у них не было сил противостоять ханаанской солярной религии, которая, должно быть, уже давно выросла до полноты из старого ханаанского солярного мифа; они не могли принять вызов, но уступили. С общими представлениями о религии они также переняли ее формы и институты — храмы, которые имеют такое же отношение к Суккот, используемой для богослужения, как дом горожанина к хижине кочевника; возвышенности;^[619] священные

деревья и рощи; человеческие жертвоприношения; жречество, отношение которого к Сыновьям Левия у кочевников снова напоминает отношение к могущественной династии в семье Бедавского шейха; ритуал жертвоприношения и многое другое. Вместе с религией и религиозными институтами хананеи их религиозная терминология также была натурализована среди евреев. В Phœnician звание священника, Kôhên—Κοῖης (Hellenised от Κοῖνῃ) Καθεύρων ἰερεὺς ὁ καθαίρων φονέα· ὁ δὲ κοῖς (Исихия)—стало у евреев, а также официальное название общественного жрецов; и тот факт, что производный глагол был образован от него доказывает это, чтобы стать полностью натурализованным в обыденной речи.^[620] Сохранившиеся памятники ритуала жертвоприношения финикийцев, а именно, так называемая Марсельская жертвенная табличка, обнаруженная в 1845 году, и карфагенские документы о жертвоприношениях, более недавно опубликованные Дэвисом,^[621] перед нашими глазами почти то же самое, что и в части Книги Левит; и следует предположить, что, хотя после глубоких исследований Графа^[622] и Цунца,^[623] происхождение этой книги после пленения все больше убеждает нас в том, что содержащиеся в ней законы о жертвоприношениях являются лишь кодификацией более старых правил, которые возникли и действовали в жреческих кругах во времена еврейского владычества в Ханаане, но не были и не должны были быть известны людям, поскольку они относились только к священническим функциям. Было бы нелепо, чтобы регулярное жертвоприношение могло существовать без таких договоренностей и фиксированного ритуала. У карфагенян содержание этих столов для жертвоприношений с указаниями и распределениями, которые можно было найти на них, имело *каноническую* силу и не было случайным или произвольным распоряжением. То, что это так, следует из того факта, что жертвенный тариф, обнаруженный Дэвисом в руинах Карфагена, представляет собой лишь сокращенное издание Марсельской таблички, которая также была заимствована из Карфагена.^[624]

Финикийцы внедрили в общественную жизнь евреев не только религиозные, но и социальные и политические институты. Как еще могла бы нация, внезапно перешедшая без политического опыта от кочевой жизни к гражданской, создать те институты, без которых нация не может ни образоваться как государство, ни продолжать существовать? Таким образом, мы с самого начала находим среди евреев Шофетимов (Судей), которые известны как Суффеты карфагенян из Ливии и Надписей. Следует предположить, что, хотя нет четких доказательств существования этого института на метрополии, его корни следует искать там; что хорошо согласуется с высокоразвитой гражданской конституцией финикийцев. Вывод от институтов колоний к институтам метрополии должен здесь, как и в других случаях, рассматриваться как совершенно оправданный. Следует помнить, что мы ничего не знали бы даже о сложной системе жрецов и жертвоприношений у финикийцев, если бы не два замечательных памятника древности: таблички из Марселя и Карфагена. Таким образом, информацию об одном из важнейших элементов финикийской религиозной жизни можно найти только в колониях; и то же самое, безусловно, должно быть верно в отношении социальных и политических вопросов. В данном случае это, несомненно, допустимо, поскольку официальное название Шофет встречается в греческом переводе, используемом для обозначения Тира и Сидона. На самом деле не следует предполагать, что Шофетим евреев может быть помещен точно рядом с финикийскими суффетами. В то время как последнее является постоянным достоинством и неизменным институтом, еврейские шофетимы - это не столько чиновники, сколько своего рода *герцоги ex virtute*, "которые могут приходить и уходить без каких-либо изменений в правовых основах государства", как говорит Эвальд.^[625] Но если мы должны допустить, что еврейские шофетимы

не занимают столь фиксированной должности, как их тезки в Финикии, а были всего лишь вождями партизан во времена войны, все же нельзя отрицать финикийского влияния, когда мы видим это, как раз тогда, когда кочевые племенные разделения начали сильно ослабевать и уступать место городской жизни, эти вожди назывались именами, идентичными официальным именам некоторых финикийских сановников довольно иного характера. Из этого очевидно, что евреи рассматривали своих временных вождей как эквиваленты этих финикийских должностных лиц государства; они воспринимали их, так сказать, с помощью идеи, заимствованной из Финикии. Но, с другой стороны, этот взгляд на влияние шофетимов основывается на картине их действий, приведенной в 'Книге судей'. Теперь не следует забывать, что имена многих из этих Судей мифические (например, Самсон, Иефай, Геден), используемые для заполнения периода, который для потомков был просто пробелом, не имеющим исторического содержания, за исключением голого факта непрерывной борьбы с филистимлянами. Эта историческая структура, как мы вскоре увидим, наполнена мифами, которые, будучи переосмыслены в национальном смысле, дают запас национальных героев, которых затем можно представить как Шофетимов. Но гармонизация национальных историй не была доведена до достаточной степени преемственности, чтобы сформировать основу для фиксированной исторической картины. Поэтому при формировании нашего суждения о достоинстве так называемых Судей лучше позволить себе определяться в большей степени самим именем Шофетим, чем природой национализированных мифов, связанных с ним. Грац^[626] совсем недавно возобновил попытку поставить под сомнение существование института шофетимов среди евреев, и особенно боролся с любой связью шофетимов с пуническими суфетами; и в этом суждение наиболее компетентных профессиональных авторитетов на его стороне. Но, не говоря уже о его взгляде на шофетим как на представителей института, он выдвигает лингвистическую гипотезу, которая вызывает у многих сомнения. Ибо требуется сильное этимологическое воображение, чтобы отрицать за еврейским словом *shâphaṭ* значение *judicare*. Трезво мыслящие студенты-библеисты и филологи не поддадутся влиянию отрывков, цитируемых Грацем в обоснование и поддержку его гипотезы. Не говоря уже о других отрывках, сравните только слова Ис. I. 17, 23 с отрывками из Священного Писания, в которых, по словам Граца, говорится о поспешании на помощь 'угнетенным или раненым людям, вдовам и сиротам'. Слово *ṭîbhne* рассчитано на подтверждение этой гипотезы. Но то, что шофетимы, хотя и не были ни наследственными, ни даже оплачиваемыми государственными служащими (поскольку никто не стал бы утверждать, что они ими были), тем не менее, безусловно, были главами государства, назначаемыми голосом народа, доказывается простым фактом, что шофет рассматривался в том же свете, что и мелех, как разновидность того же рода. Так, например, в Книгах Судей IX. 6, 16, где передача Шофета обозначается через хамлих, и в Книгах Судей XVII. 6, XVIII. 1, XXI. 25, где междоусобица между одним Шофетом и следующим описывается как время, "когда мелех (царь) не царствовал над Израилем, и каждый мог делать то, что было правильным в его собственных глазах". И рассмотрение самого слова "Шофет" приводит к убеждению, что эта должность была учреждением, предложенным финикийским обычаем. Ибо ни в одном другом семитском языке оно не встречается в таком значении, как в этих двух диалектах Ханаана.^[627] "Самаритянин", в котором также встречается Шафат,^[628] вряд ли требует отдельного упоминания. Таким образом, евреи, как это часто случалось, должно быть, позаимствовали термин "шофет" вместе с соответствующим институтом у своих культурных соседей; ибо нельзя предположить, что выражение для идеи, подразумевающей столь продвинутую стадию цивилизации, как Судья, имело свое происхождение в первобытную эпоху этнологической общности евреев и хананеев. И позже, когда евреи начали ценить институт

царствования, существующий во многих соседних странах,^[629] и пожелали, чтобы ими правили цари, сам историк-теократик описывает это нововведение как заимствованное, заставляющее людей сказать пророку Самуилу: "Дай нам царя, чтобы судить нас, поскольку у всех народов [есть царь], что мы должны быть правителями". и будем подобны всем народам, и чтобы царь наш судил нас, и выходил пред нами, и сражался в наших битвах" (1 Цар. VIII. 5, 20). Даже в отношении политического подчинения племен Ханаана долгое время считалось, что оно ни в коем случае не было таким полным, как обычно предполагается, но что ханаанский элемент в центре еврейского владычества был достаточно силен^[630] подпитывать внешние религиозные или цивилизующие влияния. Несколько более поздний поэт-дидактик восклицает: "Они не уничтожили народы, которые Яхве велел им [уничтожить]; но смешались с народами и научились их делам" (Пс. CVI. 34*далее*). К этому времени относится натурализация богословских терминов и, следовательно, богословских концепций, для самостоятельной разработки которых евреи не прошли необходимого исторического опыта и непрерывных религиозных стадий, но в которых история религии хананеев нашла свой естественный результат. В то время, когда кочевой народ евреев вошел в Ханаан, он впервые, так сказать, произвел из древнего мифа первые элементы религии; мы не можем говорить о*системе* религии, существовавшей в ту эпоху. С другой стороны, у ханаанских народов уже сформировалась систематическая религия. Даже независимо от преобладающего духовного влияния коренного населения, для евреев было особенно естественно придерживаться их системы, поскольку языковая общность познакомила их со значительной частью религиозной терминологии хананеев. С тех пор как евреи своими собственными усилиями начали иметь какие-либо религиозные идеи, они называли каждую силу, которую считали божественной, Эл и Шаддай "Могущественный"; и поскольку эти Силы (которые они также называли Элохим, то есть "Почитаемый" или "Внушающий страх") были замечены ими на темном небе, Эл также назывался еЛенон "Высочайший" (синоним Аб-рам). Для евреев эти названия еще не были исключительно теологическими, *термини техничи* религии. Сама религия еще не стала настолько жесткой и устоявшейся, чтобы заимствовать у таких имен их апеллятивный характер; и характер Элохима и Элиона сохранялся до позднейших времен. Но у хананеев даже в ту раннюю эпоху эти древние семитские выражения уже достаточно долго использовались в богословском смысле, чтобы сделать шаг, который превратил их в религиозную терминологию. Многие синонимы рассматриваемых терминов встречаются у финикийцев как религиозные термины, а у евреев (когда слова там одинаково родные) - в полностью апеллятивном смысле, например, Ba' Al 'Господь', Kabbîr 'Великий, Могущественный'.

Эта языковая общность во многом способствовала распространению ханаанской религии среди евреев. Хотя вышеупомянутые имена произвели на евреев иное впечатление, поскольку еще не были ограничены особым религиозным значением, все же знание их значения как слов, которое было родным для евреев, способствовало усвоению хананеями ритуала, связанного с ними. Таким образом, было так, что, помимо Эля, Элохима, Элиона, Шаддея, даже Баал получил поклонение от евреев в Ханаане, о чем часто говорится в библейских документах (и он, вероятно, не был единственной божественной личностью, заимствованной у финикийцев), и что эти имена, которые ранее начали приобретать религиозный смысл, были, благодаря интеллектуальному, а также практическому общению с хананеями, наполнены силой, которую они имели для хананеев. Следовательно, называть идею Элохима исключительно еврейской и превращать яхвеизм в ханаанство, как это делают некоторые голландские теологи, является полной противоположностью реальному положению вещей. Столь же невозможно

предположить, что сами названия были неизвестны до тех пор евреям, как это делает Й.Г. Мюллер в связи со своей этнологической гипотезой.^[631] Имена, как составные части языка, являются собственностью как ханаанеев, так и евреев; только их богословское применение и богослужение, основанное на них, следует рассматривать как ханаанское. Но именно это употребление имен должно быть рассмотрено в связи с Историей цивилизации.

Таким образом, мы видим, как евреи в Ханаане многому научились как в религии, так и в политике у покоренных соседних аборигенов. Религиозные идеи, порожденные на кочевой стадии кочевой мифологией, были стерты с лица земли, и лишь немногие реликвии старой кочевой религии сохранились до поздней эпохи, либо фактические остатки, либо просто воспоминания. Духовно бедный, народ был отдан под мощное влияние уже сформировавшейся культуры Ханаана и, таким образом, обречен на простую восприимчивость. Соответственно, у них никогда не было возможности для дальнейшего развития своих мифов на сельскохозяйственной стадии и превращения их в элементы религии. Отсюда вытекает тот замечательный факт, что с этого момента мифы евреев перестают развиваться так же, как росли мифы арийских народов. В то время был сформирован лишь небольшой цикл мифов о Солнце и Цивилизации; и регулярное продвижение Мифического к Религиозному было остановлено тем религиозным влиянием, которое с полной силой вторгалось извне. Наиболее полным и завершенным солнечным мифом, дошедшим до нас на иврите, является миф о Шимшоне (Самсоне), цикл мифических представлений, полностью сопоставимых с греческим мифом о Геракле. Но Самсон так и не зашел так далеко, чтобы быть принятым, подобно Гераклу, в общество богов. Те, кто говорят, что мифология превратила Самсона в *бога соляриса*, злонамеренно искажают истину просто потому, что они выступают против любого мифологического исследования на семитской почве.^[632] В то время как евреи таким образом перенимали у ханаанеев совершенно новые для них вещи, благодаря которым был остановлен регулярный дальнейший рост их собственных легенд, значительная часть их собственного запаса легенд, естественно, должна была истощиться. Ибо все, что перестает расти, приходит в медленный упадок и, наконец, исчезает, не оставляя после себя никаких следов. Здесь обнаруживается происхождение ущербности и фрагментарности, которые поражают нас при реконструкции древнееврейских мифов, по сравнению с богатством и разнообразием арийских мифов у тех народов, которые прошли через все стадии цивилизации регулярно и без препятствий или извращающего влияния со стороны иностранных сил.

Миф превращается либо в Религию, либо в Историю; персонажи мифа становятся либо Богами и рожденными от бога Героями, либо Предками нации, к которой принадлежал миф. Какая часть мифа не может быть преобразована или не была преобразована в религию, а что перестало быть религиозным, не переставая существовать в массовом сознании, превращается в историю; ибо все, что остается в человеческом сознании как живая его часть, должно иметь отчетливый отпечаток; никакое бессмысленное прозябание невозможно. Ничто не существует без запечатленной формы; когда старый отпечаток теряет свое значение, создается новый. Именно эти новые впечатления сохраняют элементы древнего мифа живыми в сознании людей далеко за пределами мифической эпохи. У евреев эта новая сила действовала более мощно, чем где бы то ни было, изменяя форму и впечатление от все еще живых элементов мифа, превращая почти все мифы в историю.^[633] Этот результат был достигнут при содействии важного фактора в истории Цивилизации, который также определил то *направление*, которое миф должен был принять при трансформации в историю. Теперь мы должны рассмотреть этот фактор.

§ 3. Хотя евреи интеллектуально зависели от древних жителей Ханаана и были вынуждены занять по отношению к ним благосклонную позицию в вопросах цивилизации и религии, тем не менее, между двумя сторонами неизбежно возник сильный антагонизм. Евреи вторглись, как незваные гости, в самую гущу ханаанской системы племен. Как они могли завоевать свое политическое положение в этой системе только путем завоеваний и репрессий, так и поддерживать, защищать и подтверждать его они могли только путем непрерывных оборонительных войн. Мы находим филистимлян, моавитян и эдомитян постоянными смертельными врагами существования еврейского государства, и история Израиля в Ханаане наполнена непрекращающейся борьбой большего или меньшего масштаба, в которой евреи, сами едва обосновавшиеся в собственном доме, были вынуждены сражаться против репрессированных старых жителей, с одной стороны, и находящихся под угрозой соседних народов - с другой. Более того, кочевая черта, все еще сохраняемая евреями, - преданное сохранение памяти о своей национальной индивидуальности, - не могла быть полностью затемнена их новой духовной жизнью, которая была только позаимствована у чужеземцев, тем более что постоянные войны, в которые они неизбежно были вовлечены против этих чужеземцев, были рассчитаны на то, чтобы усилить и утвердить ее. Действительно, дух племени и расы, отталкивающая и исключая тенденция, которая характеризовала ханаанские народы,^[634] питала в евреях желание настаивать на соблюдении и развитии индивидуальности и со своей стороны. Эта исключительность, это сознание индивидуальной исключительности, которое жило в сознании людей, теперь не могло найти выражения в религии. Когда даже современная библейская критика, вступающая в наследство от концепции, получившей признание из-за религиозной вражды, все еще продолжает настаивать на 'Национальном боге евреев', она совершает явную ошибку, по крайней мере, в отношении эпохи, о которой мы сейчас говорим, и особенно в отношении Элохима. Сознание национальной особенности не могло на этой ступени развития религии у евреев найти какого-либо выражения в области религии. И все же это волей—неволей должно было где-то проявиться, и не могло произойти нигде, кроме как в области, где все еще был замечен самый оригинальный отпечаток их собственного ума, - в мифах, поскольку они еще не были сметены иностранным влиянием.

Пробуждение национального самосознания играет очень важную роль в истории развития Мифа. С того момента, как в древние времена эта идея начала наполнять душу великого национального сообщества, она захватила и преобразила весь материал, из которого была создана его мифология. Тот факт, что это благородное сознание придает особое направление всему, что наполняет человеческую душу, является еще одним доказательством его способности преобразовать духовную жизнь. В наше время разжигание национального самосознания, которому способствует пробуждение духовного противостояния иностранным влияниям, которые ранее подавляли национальную индивидуальность, приводит к появлению документов, подтверждающих пробуждение этого национального противостояния, документов, относящихся к лучшей части литературы и интеллектуального труда. Точно так же в древние времена, до появления литературы, это сознание противоположности особенно сильно запечатлеvalo свой образ в мифе и подчиняло его своей цели. И при рассмотрении отношения мифа к идее национальности мы видим со многих сторон, насколько тесно и нераздельно эти две идеи связаны друг с другом, как идея действует, трансформируя миф, и как он нуждается в мифе как в опоре; ибо миф, восходящий к древнейшим временам, присваивает новой идее нечто вроде исторического титула и дает широкую основу интенсивности ее силы, предоставляя ей оправдание. Следовательно, получается, что нации, не сохранившие

большого запаса оригинальных мифов, к которым могло бы прибегнуть пробужденное национальное сознание, инстинктивно создают подобные истории, и это даже в относительно современные времена, когда религиозная система, со всех сторон закаленная в кристалл, в сочетании с соответствующей стадией интеллектуального развития, не оставила бы места для возрождения мифологической деятельности. Этому есть два заслуживающих внимания примера: один относится к средним векам (двенадцатый или тринадцатый век), другой - к нашему столетию. Уэльские кимри, осознав национальное противостояние между собой и англичанами, почувствовали необходимость найти оправдание этому противостоянию в древнейшие доисторические времена. Тогда им впервые было высказано предположение, что они являются потомками древнего знаменитого кельтского народа; и чтобы сохранить в живых эту кельтскую национальную гордость, они ввели институт Новых друидов, своего рода тайное общество, подобное масонам. Новые друиды, как и старые, проповедовали своего рода национальную религию, которую, однако, поскольку люди давно стали христианами и не сохранили независимых национальных традиций, им пришлось в основном изобрести самим. Так возникла так называемая кельтская мифология обоготворенных Ху и богине Керидолу и т. Д., Всего лишь поэтические вымыслы, которые никогда не встречались в народных верованиях.^[635] Другой пример представляет венгерская национальная литература того времени, когда, чтобы возродить "древнюю славу", Эндрю Хорват и Михаэль Верешмарты создали новые мифы, мифических персонажей и национальный эпос вместо простых фрагментов, оставшихся от старого венгерского цикла мифов, с целью возрождения национального чувства и сознания у своих соотечественников. И некоторые из этих новых творений в течение нескольких десятилетий настолько глубоко проникли в национальное сознание, что стали рассматриваться как нечто примитивное и исконное; так, например, Хадур, бог войны и т.д.^[636]

Гораздо более органичным и естественным является влияние, оказываемое национальными чувствами и национальной оппозицией на форму мифа везде, где существует множество мифических материалов, на которые они могут влиять и трансформировать. Все содержание мифов - мифологические персонажи и все, что о них рассказывается, — воспринимается национальным движением и получает от него новую интерпретацию. Это можно ясно увидеть на примере древнеперсидского мифа, кратко упомянутого выше (стр. 15, 16), где я показал, что все, что в нем говорилось о состязаниях и взаимоотношениях Солнца и Ночи, на стадии восходящего национального самосознания было преобразовано в состязания между Ираном и Тираном — герои мифологии стали национальными героями, победоносное Солнце стало победоносным помощником и спасителем нации, а злобная интригующая Тьма - коварным героем враждебного народа. Эта национальная интерпретация мифа - лишь другая сторона процесса, который привел к индивидуализации мифических персонажей и созданию личностей богословского значения. Я уже настаивал на том факте, что другой набор мифических фигур, превращаясь в отдельных людей, приобретает исторический характер. Это происходит по-разному: либо миф, превращенный в историю, сначала проходит стадию религии, а затем становится историей; либо, во-вторых, историческая трансформация осуществляется непосредственно на старой мифологической стадии; или, наконец, мифологические персонажи приобретают значение, которое одновременно является и религиозным, и историческим, подобно греческим героям. На развитие еврейского мифа большое влияние оказало также пробуждение национального духа. Сознание национальной индивидуальности придало новое направление всем идеям евреев, а значит, и их мифологии. У греков и индийцев главные персонажи мифологии — не говоря уже о случайной локализации —

сохранили космополитический характер; ибо Зевс, Индра и другие не имеют особого национального характера. Но персонажи еврейских мифов в этот период стали национальными прародителями еврейского народа, а сама мифология - национальной первобытной историей евреев до их поселения в земле Ханаан. Абрам, 'Верховный Отец', преобразуется в Абхрахама, "аб хамон гой", "Отец массы народов", и в то же время в ха-Ибри, 'иврит' (Быт. XVII. 4, 5, XIV. 13); а все остальные персонажи мифа созданы для того, чтобы служить национальной идее. С одной стороны, они стремятся иметь документальные доказательства благородного происхождения и славного прошлого своей нации; с другой стороны, они питают чувство неприятия к другим национальностям, за которые они стыдятся. Народ Эдома принимает Исава как предка; и воспоминание о представлениях кочевников, которое вызывает их симпатию к Иакову, преследуемому брату, и с антипатией отворачивается от красного солнечного охотника, снова возрождается на службе формированию национального мифа, который рисует Исава в самых отталкивающих красках. Древний мифологический инцест дочерей Лота считается причиной происхождения двух ханаанских племен, аммонитян и моавитян.^[637] Филистимляне также вовлечены в этот процесс создания историй о национальном антагонизме. Первобытный небесный 'Царь-Отец' Авимелек, который испытывает горячую любовь к жене Утреннего неба и думает похитить ее, становится царем Филистимлян, а Сихем, Раннее Утро, соблазнитель Дины, превращается в князя Еввеев. История Дины, приведенная в Книге Бытия, особенно красноречиво свидетельствует о национальной вражде, которой обязана своим происхождением эта переработка мифа. Этот аспект истории был очень полно доказан голландским ученым доктором Оортом. Это демонстрирует в людях, недавно пробудившихся к национальному самосознанию, тенденцию отвергать всякую связь с хананеями и представляет в качестве представителей или прообразов этой тенденции братьев Симеона и Левия, ревнителей чистоты еврейской семьи.^[638] Таким образом, мы видим, что национальная трактовка мифа носит не просто повествовательный характер, но в то же время и поучительный или дидактический. Хам, недостойный сын, открывший наготу солнечного героя, считается отрицателем своего отца, становится предком всех хананеев и подвергается проклятию своего отца. 'И Ной очнулся от выпитого вина и узнал, что сделал с ним его младший сын. И он сказал: проклят Ханаан, пусть он будет рабом рабов у своих братьев. И он сказал: благословен Яхве, Бог Симов, и да будет Ханаан рабом им' (Быт. IX. 24-26). Мы видим, что национальная страсть обращается особенно к Ханаану: ибо история заставляет оскорбленного отца проклинать не обидчика Хама, а Ханаана, который в этнографической генеалогии является всего лишь его внуком. Невозможно быть слепым к факторам, которые скрываются за такой концепцией. И в случае с Исавом национальная история заставляет его выбирать себе жен из дочерей Ханаана, против чего Исаак, патриарх евреев, и Ревекка, мать племени, категорически возражают (Быт. XXVII. 46, XXVIII. 1, 6, 8); настолько, что мать предпочла бы умереть, чем допустить, чтобы ее любимый сын Иаков тоже взял в жены одну из них, и отец неоднократно убеждает его не иметь ничего общего с этим народом. Именно в этом случае особо подчеркивается, что Исав идентичен Эдому, или, согласно другой версии, является отцом Эдома (Быт. XXXVI. 1, 43).

Национальная гордость народа, пробужденная к сознанию своей ценности, должна укрепляться воспоминаниями о национальных героях и находить подпитку и жизнь в таких воспоминаниях; и этот импульс действует с новой силой даже в более поздние времена, когда исторические воспоминания о былых временах начинают меркнуть. Еврейский народ находил героев даже в некоторых мифических фигурах; они были превращены в еврейских национальных героев, а их небесное состязание превратилось в национальную войну против

филистимлян и было перенесено в эпоху Шофетимов, или Судей, которая в памяти была связана с тяжелейшей борьбой и самыми ожесточенными войнами против филистимлян. Ослепленный Шимшон, Самсон, у которого заходящее солнце отняло локоны и зрение, предстает жертвой вероломной хитрости хананеев. Козел Яэль (Jael) и Молния Барах, Сокрушитель Гидеон, просто мифические персонажи (явно представленные как таковые Стейнталем), отправляются на битву с филистимлянами; а привлекательная роль красивого румяного юноши с острыми глазами, который убивает чудовище тьмы, бросая камни, отведена в качестве части биографии историческому герою - царю Давиду, который убивает филистимского великана Голиафа в единоборстве и избавляет еврейский народ от их опасного врага.^[639] Из последнего примера мы видим, что, помимо того, что мифические фигуры становятся историческими персонажами на службе национальной идее, исторические личности также могут приобретать биографические черты, присущие мифическим героям. Не только персонажи мифа превращаются в исторических, приписывая им роль в исторических событиях, но и события мифологии переносятся в исторические времена, привязываясь к историческим личностям.

Весь материал легенды облачен в национальную одежду. Евреи в Ханаане сохранили разделение на кочевые племена. Каждое племя было наделено предком, и каждый из этих предков был сделан сыном Иакова, который в то же время отождествлялся с Израилем. Двенадцать звезд ночного неба сошли на новых людей Ханаана и взяли на себя обязанности Эпонимов. История каждого из этих отцов племен стала историческим воспоминанием племени. Национальная страсть, возрожденное сознание индивидуальности раздули мерцающие искры создания историй в ясное пламя и определили направление или тенденцию историй. История этой эпохи наводит на мысль о мотиве преимущественно *национального* развития материалов еврейских легенд. Следовательно, происходит так, что индивидуализированные фигуры еврейского мифа предстают как национальные предки и отцы племен, некоторые как отцы еврейского народа с негативным духом исключительности по отношению ко всему иностранному, некоторые как отцы враждебных племен, сражающиеся с предками евреев. Таким образом, предки в смутную первобытную эпоху отражают свою собственную судьбу и отношение к племенам Ханаана. Тот же психологический процесс, который в более позднее время побудил толкователей агадических текстов провозгласить принцип: *маса абхот симан лебаним* "деяния Патриархов являются образцами для их потомков",^[640] была, в перевернутом виде, творческой причиной легенд об отцах и их деяниях.

Таким образом еврейский народ нашел выражение для сознания своей индивидуальности, которое он легко мог бы полностью утратить в своей духовной зависимости от своих соседей; а именно, в новой интерпретации своих древних мифов. Когда они становились настоящими хананеями благодаря тому, что они заимствовали у других в религии и культуре, вся их душа снова была наэлектризована, и новый дух пробудился от чувства самостоятельности, подтвержденного суровыми состязаниями. То, что она не смогла вложить в религию, что она была бессильна создать сама, она вложила в великолепную серию поэтических легенд. Они выражали как национальное самосознание, с одной стороны, так и национальную страстность - с другой; и можно предположить, что с развитием вражды тон легенд становился все более ожесточенным. Я привел выше развитие персидской национальной легенды в качестве примера, показывающего, как национальная легенда вырастает из мифа. В конце этой главы я снова вернусь к той же области легенд, чтобы показать, как национальная вражда может влиять на преобразование старых материалов вплоть до новейших времен, когда новые легенды едва ли еще могут быть созданы. Фирдоси приводит национальные легенды о состязаниях с Тураном,

составленные на основе мифов. Но недавно возникший антагонизм персов к арабам, которые стали доминирующей силой и уничтожали иранство, также находит выражение в форме, которую он придает легендам. Читая его описание поведения арабских послов при дворе Феридуна, мы замечаем, что легенда здесь выдержана во враждебном тоне по отношению к арабам и критикует темную сторону арабского национального характера; а страдания Иреджа, предка иранцев, призваны показать порабощение и превратности судьбы иранской расы. Сам Сельм (Шем Шаньяме по отношению к Ирану и Тирану) представлен как злобный, страстный и интригующий.^[641]

ГЛАВА VIII.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ МОНОТЕИЗМА И ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ МИФОВ.

§ 1. Мы видели, как новое чувство пробудилось в груди евреев и набрало такую силу, что наполнило их души новой мыслью и придало духовное значение и направление их политической жизни.

В мировой истории иногда появляются нации, наделенные очень малой способностью влиять на внешний мир и чья интеллектуальная миссия весьма субъективна или, если мы предпочитаем так ее называть, негативна, поскольку вся их историческая жизнь занята реализацией стремления не стать жертвой какого-то иностранного интеллекта, обрушивающегося на них извне, но сохранить свою индивидуальность, свою особенность, свою национальность не только в этнологическом, но и в историческом смысле.

Еврейская нация была спасена от состояния интеллектуальной пассивности пробужденным сознанием национальной индивидуальности. Сознание индивидуальности пробудилось, и как только оно полностью пробудилось, началась та часть жизни нации, которая отличалась особой продуктивностью в области идей. Влияния, полученные извне, не могли быть ни подавлены, ни отменены, поскольку именно им в основном было обусловлено формирование разума нации; но национальное сознание теперь ввело новое условие дальнейшей цивилизации, которое заставило обращаться с этими чуждыми элементами особым и независимым образом. Несомненно, потребовалось много времени, чтобы результаты этой национальной реакции пустили корни в душе нации; но мы увидим, что настоящий иудаизм формировался в результате медленного развития ханаанства, пока, наконец, самые избранные и благородные умы нации не ухватились за идею, которая полностью выражала принцип национальности и освобождала его от последних следов ханаанского влияния.

§ 2. Последствия национальной реакции проявляются в первых представителях дома Давида, в истории еврейской нации и в желании политического единства положить конец старой разобщенности и придать сил против хананеев. Религиозная и политическая централизация, составляющая программу Давида и Соломона, была первым и наиболее сильным выражением пробудившегося национального духа. Я оставляю политические договоренности в стороне; ибо,

хотя они, безусловно, входят в рамки общего описания, которое я должен дать о характере периода, все же природа этих исследований побуждает меня больше рассматривать силы, действующие на историю религии. В связи с этим я должен предпослать несколько почти самоочевидных замечаний об отношении политеизма к монотеизму: самоочевидных, я говорю, но даже сейчас все еще вызывающих сомнения и оспариваемых, потому что по этому вопросу даже наименее предвзятые исследователи вопросов древности и истории древней цивилизации все еще используют слова в соответствии со старой традиционной системой.^[642] Идея о том, что монотеистический инстинкт присущ определенной расе или определенным нациям, опровергается историческими фактами в той мере, в какой это относится к семитам, рассмотрение психологического состояния которых навело на такое мнение, а также была показана как в целом несостоятельная психологической критикой значения инстинкта Стейнталем и Максом Мюллером. Но столь же неверной является идея первоначального монотеизма, который позже в истории растворился в политеизме. Эта идея, которая, более того, отождествляла первоначальный монотеизм с библейским, преобладала почти повсеместно в прежние времена. Недавно Ружмон, французский этнолог, попытался в своей работе "LePeuple Primitif" (1855) найти для этого основание, предположив, что политеизм возник из первоначального монотеизма через посредство пантеизма по причине избытка религиозной жизни и чрезмерного богатства поэтического вдохновения.^[643] Конечно, многие теологические системы пытаются придерживаться этой позиции; но и ученые, на которых мало влияют теологические предубеждения, иногда поддерживают ее в своих специальных областях изучения, прибегая к методам дедукции, вдохновленным в основном устаревшим мистицизмом. So, for example, the sound scholar François Lenormant assumes that in Egypt Polytheism grew out of an original Monotheism by the process expressed in the following words: 'L'idée de Dieu se confondit avec les manifestations de sa puissance; ses attributs et ses qualités furent personnifiés en une foule d'agents secondaires distribués dans une ordre hiérarchique, concourant à l'organisation générale du monde et à la conservation des êtres.'^[644] Это старая история о разделении понятия единого бога, данного предполагаемым первобытным откровением, на его части и факторы! Другой известный исследователь ассирийской и вавилонской древности, Жюль Опперт, также говорит об общей монотеистической основе всех человеческих религий.^[645] Но из природы случая и в соответствии с законами развития человеческого разума, которые могут быть выведены из опыта, факт прямо противоположный. История развития религии, измененная, конечно, в соответствии с нашими более образованными представлениями о ее происхождении, в основном соответствует тому, что старый Юм утверждал о ней в своей 'Естественной истории религии': 'Кажется несомненным, что, согласно естественному прогрессу человеческой мысли, невежественная толпа должна сначала принять некое пресмыкающееся и знакомое представление о высших силах, прежде чем они распространят свое представление на это совершенное Существо, которое даровало порядок всему строю природы. Мы можем с таким же основанием предположить, что люди населяли дворцы раньше, чем хижины и коттеджи, или изучали геометрию раньше, чем сельское хозяйство, как и утверждать, что Божество представлялось им чистым духом, всеведущим, всемогущим и вездесущим, прежде чем его стали воспринимать как могущественное, хотя и ограниченное существо, с человеческими страстями и аппетитами, конечностями и органами. *Разум постепенно поднимается от низшего к высшему.*'^[646] Это становится еще более очевидным, когда мы вспоминаем, что религия начинается там, где мифология, из элементов которой возникает теистическая религия, перестает существовать. Ибо, поскольку эти элементы всегда очень многочисленны, невозможно, чтобы каждая религия не начиналась с множества божественных фигур, то есть с

политеизма. Ибо невозможно указать на какую-либо мифологию, имеющую отношение только к одному-единственному имени; и все же только из такого имени могла непосредственно возникнуть монотеистическая религия. Соответственно, политеизм является историческим *преимуществом* монотеизма, который никогда не может проявить себя иначе, как исторически развившись из политеизма. Блестящая компания олимпийских богов, следовательно, старше, чем первое пробуждение монотеистических чувств у греков. Те, кто переворачивает исторический порядок, переносят на религиозное состояние первобытного человечества то, что постулируется только их собственным умом, и приписывают первобытному человеку религиозную тенденцию, которая сама по себе была результатом трудоемких абстрактных спекуляций.

Но все содержимое человеческого разума, как и содержимое материального мира, подвержено постоянной эволюции или прогрессивному изменению формы во что-то более совершенное; и поэтому политеизму присуща тенденция к дальнейшему развитию, поскольку он сам по себе является результатом аналогичного развития мифологии. Эта тенденция прокладывает путь для приближения к монотеизму; именно к нему стремятся политеистические стадии религии в своем дальнейшем развитии. Мы можем видеть в человеческом разуме, одинаково в большом и в малом масштабе, склонность к объединению всего сходного по виду, хотя до сих пор разделенного на множество индивидуумов; абстракция и формирование общих идей являются вершиной силы его мышления. Так обстоит дело в политике, а также в концепции природы.

То же самое объединяющее ментальное действие, действующее на развитие религии, создает в политеизме активную тенденцию к монотеизму. Даже в тех этнологических расах, для которых, в отличие от семитской расы, Ренан отстаивает политеистический инстинкт, эта тенденция активна; и в любой сфере, демонстрирующей полную и завершенную цепь религиозной эволюции, мы всегда находим в начале политеизм, а в конце унитарную идею Бога, будь то в форме пантеистического монизма или абстрактного личного монотеизма; будь то в сочетании с идеями Трансцендентности или Имманентности Бога; будь то вызванные религиозным созерцанием и поглощенностью, как у еврейских пророков, или путем философских рассуждений, как у греческих мудрецов. Способ перехода от политеизма к монотеизму обнаруживается в религиозной системе, которая, предполагая множество богов, выделяет одного из них как самого могущественного, как правителя не только мира, но и общества богов. Эта система, к которой принадлежит гомеровская концепция Зевса как πατήρ ὀνδρῶν τε θεῶν τε, обладает в равной степени монотеизмом, как и политеизмом, и мощно выражает монотеистическую склонность, скрытую в политеизме. Макс Мюллер справедливо проводит различие между монотеизмом и генотеизмом. Глубокое изучение греческой и индийской литератур, главных представителей того, что Ренан называет политеистическим инстинктом, доказало бы постепенное формирование слоев монотеистической трансформации, которые примыкали к арийскому политеизму и влекли его в монотеистическом направлении. Филологи-классики не пренебрегали изучением религиозного духа по этому предмету, который преобладал у греческих трагиков и историков, не говоря уже о писателях-философах.

Мы отметили два вида импульсов, которые обычно способствуют монотеистическому отходу от политеизма: религиозное поглощение и созерцание, с одной стороны, и философские спекуляции - с другой. В этой связи следует упомянуть еще одну мощную силу — форму политических институтов. Это также оказывает немалое влияние на формирование идеи Бога.

Если человек приписал Божеству атрибут могущества и верховной власти, что для него совершенно естественно, он тогда применит к богам идею могущества, которую он приобрел благодаря опыту общения с человеческими правителями, и будет оценивать их могущество в соответствии с качеством, которое он каждый день замечает в своих земных властителях; ибо представление об этих существах формирует его единственное представление о существах, наделенных мощью и владычеством. Только в Бессмертных он простирает до бесконечности все, что он видит в своих земных правителях как нечто конечное; поскольку то, что возбуждает религиозное чувство в человеке, - это импульс "выйти за пределы того, что ему дано, за пределы того, что он считает существующим, и продвигаться вперед от ограниченного к безграничному и абсолютно совершенному". Но это продвижение за пределы того, что мы имеем здесь, - нечто большее, чем "само по себе оценка того, что мы имеем, сопоставление этого с бесконечностью", как превосходно описывает это Стейнтал в своей прекрасной лекции "Миф и религия".^[647] Это также связывает оценку бесконечного и приписываемые ему качества с тем, что мы имеем здесь и знаем из повседневного опыта. Следовательно, направленность религиозных идей напрямую зависит от идей, которые воплощаются в политической и социальной жизни. Так было сказано таким древним писателем, как Аристотель, "что все люди говорят, что боги находятся под царственным правлением, потому что они сами, некоторые даже сейчас, а другие в древние времена, находились под таким правлением; ибо люди воспринимают не только формы, но и жизнь богов как подобную их собственной".^[648] И аналогичным образом Шеллинг кратко говорит: "Вряд ли есть необходимость указывать, насколько тесно судебная власть, законодательный орган, мораль и даже занятия связаны с представлениями о богах у всех народов".^[649] Кто, например, обитатели Эллинского Олимпа? Могущественная и сознательная Аристократия, во главе которой стоит самый могущественный среди них — не всемогущий, ибо он зависит от более могущественной Судьбы, которая мешает ему выполнить все, что определила его воля, и даже от окружающей аристократии других богов, которые когда-то связали своего могущественного правителя! Он обязан своим милосердием к этой самой аристократии: когда Зевс победил титанов, говорит Гесиод,^[650] боги предложили ему Верховную правило (ἄρῳνον βασιλεύειν ἢ δὲ ἀνάσσειν), и, когда он вошел на него, он распределил посты и титулы среди его избирателей (ὁ δὲ τοῖ σὶν ἐὺ διεδάσσατο τιμὰς). Отличаются ли эти обстоятельства от обстоятельств аристократических республик Греции? — отличается ли отношение Зевса к подчиненным богам от отношения εἴς τοῖς κοίρανος к членам аристократии, которые подчиняются его приказу, но все же обладают значительным влиянием на него? Обращаясь от классических эллинов к неистовым бедавам Аравии, мы обнаруживаем концепцию Бога с той же точки зрения. Великий исследователь Аравии замечает: "Я никогда не встречал среди настоящих кочевых племен ни одного человека, который придерживался бы более духовного взгляда, будь то на Божество, душу человека или на любое другое бестелесное существо. Бог для них вождь [шейх кочевников!] ..., конечно, несколько более могущественный, чем их собственный вождь или даже сам Телал, но в других отношениях почти такого же стиля и характера".^[651] Если мы обратимся мыслями к религиозной системе новейшего происхождения, наш опыт останется прежним. Для жителей американского Солт-Лейк-Сити Бог - Президент бессмертных существ. "Использование знакомых политических идей или использование политических деятелей в теократических целях, например, когда речь идет о Президентстве Бога, колониях, праве на участие, расе, является естественным и очевидным приемом".^[652] Это, однако, скорее следует отнести к апперцепции, чем к символизму.

В деспотическом государстве представление о Боге должно принять иное направление, потому что восприятие понятия господства и власти существенно отличается. Это можно наблюдать не только у народов высокой культуры, но даже у племен, живущих в естественном состоянии, при сравнении их религиозных и политических условий; хотя в последнем случае у нас нет средств провести аналогию с такой же достоверностью. Но в качестве иллюстрации я сошлюсь на сравнение политического положения негритянских племен, склоняющихся к монотеистическому взгляду на религию, с политеистическими полинезийцами.^[653] Молина также обнаружил в Чили, что мировое правление бога Пиллана в точности соответствует арауканской политической системе, и заключает замечанием: "Эти идеи, безусловно, очень грубы; но следует признать, что арауканцы - не единственный народ, который регулирует дела небесные с помощью земных".^[654] Но теперь мы останемся на более твердой почве цивилизованных наций. Возьмем, к примеру, великую Ассирийскую империю. Один могущественный правитель, наделенный неограниченной властью, по приказу которого преклоняют колена великие и малые, высокородные и рабы, чьей произвольной воле подчинена почти вся Западная Азия, управляет судьбами своей колоссальной империи, независимой от людей. За ним следуют наместники отдельных провинций, сатрапы и множество придворных и государственных чиновников с точно определенными полномочиями и в четком порядке ранжирования. Тот, кто почитает их и повинуется им, почитает в них только Царя царей и проявляет свое послушание всемогущему господу. Так было в период расцвета этой огромной империи; и этой политической системе в точности соответствует религиозная идея, которая росла параллельно с ростом империи с малых зачатков. Во главе многих подчиненных богов стоит "Бог богов", которому косвенно представляются все жертвы и выражения почтения, приносимые подчиненным, так сказать, богам-сатрапам. Ему поклоняются в храмах, построенных в честь его подчиненных (см. выше, стр. 122). Он - 'Бог воинств', точно так же, как Царь царей - "Повелитель воинств". Одним словом, мы имеем дело с формой религии, сочетающей абсолютную монархию с политеизмом. И удивительно ли, учитывая влияние, оказанное могущественной ассирийской империей на Западную Азию, народы которой она превосходила по манерам и культуре, что эта форма религии стала преобладающим направлением теологии во всем регионе?

Таким образом, в то время как политическое разделение способствует политеизму в религии, политическое единство и централизация помогают монотеистическому развитию. Поскольку, когда политическая система централизована, отдельные люди вносят свой вклад только в формирование единого политического организма и теряют свою индивидуальность в выполнении особых функций, которые отличают друг друга, возникает идея единого общего бога и преобладает над многими местными божествами, которые затем подчиняются первому как своему верховному Господу.

В еврейской нации подобным же образом именно политическая централизация, установившаяся в эпоху, отмеченную именами Давида и Соломона, в то же время способствовала утверждению монотеизма. Невозможно с уверенностью сказать, какого рода богослужения практиковались в различных местах страны рядом с так называемым "Ковчегом Завета" (арон хаб-берит) до того, как Давид перенес Ковчег в политический центр, а Соломон воздвиг великолепный Храм, архитектурное описание которого дается в Книгах Царств и Хрониках. Но следует предположить, что монотеистическая разработка идеи Элохима в еврейской нации совпала с централизаторским движением, то есть с периодом, когда царь направил религиозные чувства всего народа в Иерусалим. Это религиозное развитие снова

стало мощным и в значительной степени поощрялось вновь окрепшим национальным духом, влияние которого на духовную жизнь народа было прослежено в предыдущей главе. Ибо, поскольку еврейский народ создавал, что занимает позицию строгого отчуждения от племен, среди и вблизи которых он проживал, исключительная тенденция и негативный характер этого сознания также были связаны с его представлением о Боге, и, таким образом, оно сформировало идею Единого Бога, который был божественной противоположностью богам народов, соответствующей идее еврейского народа как народа, противостоящего другим народам. До тех пор, пока нация не имела живого сознания своей национальной обособленности и не дошла до того, чтобы сказать: "Я нечто совершенно отличное от вас", не было никаких причин, по которым евреи должны были занимать негативную позицию по отношению к объектам поклонения других народов; и они, фактически, были весьма зависимы от последних и восприимчивы по характеру. Но однажды поднявшись до сознания своей собственной индивидуальности, они рассматривали своего собственного Бога исключительно как Сущего и отрицали существование богов народов, по отношению к которым это признавало национальную оппозицию. Зачатки этого религиозного развития, столь благоприятствующего монотеизму, связаны с подъемом сильного национального самосознания; но последнее само по себе не помогло бы создать монотеизм одним ударом; оно только стимулирует и ободряет, но нуждается в других психических и исторических факторах. Эдуард Хартманн, который в своей недавней работе по философии религии справедливо настаивает на влиянии идеи национальности на рост монотеизма, обращает внимание на другой этап в отношении нации к богам чужих народов — тот, на котором чужие боги рассматриваются как *узурпаторы*. Говоря о трех фазах развития еврейского монотеизма, он говорит:^[655] 'С ростом национальных чувств их гордость за своего Бога усилилась. С того момента, как они возвели его в положение единственного творца неба и земли, они не могли не считать власть других богов на земле, созданной Иеговой, узурпированной, и могли только надеяться на почитание своего собственного Бога, что в конечном итоге народы обратятся к нему и будут поклоняться ему как высшему Богу, единственному творцу мира. Но затем прогрессивное развитие монотеизма пошло дальше, вплоть до того, что чужие боги не просто стали считать чужих богов узурпаторами рядом с Иеговой, но и объявили их *ложными* богами.' Каков точный смысл этого взгляда на *узурпацию* богов в процессе роста монотеизма? В развитии религий нет ни одной стадии, на которой определенные божественные личности признавались бы могущественными и влияющими на судьбу мира или нации, и все же рассматривались бы как обладающие *незаконной* властью и *влиянием*. Их власть может осуществляться несправедливо, но никогда не быть незаконной. Существование богов отождествляется с их легитимностью. Покорение одних богов другими, о котором рассказывается в теогониях и мифологиях, объясняется не предположением, что одна из противоборствующих сил узурпировала его власть, а рассмотрением побежденного как более слабого, чем побеждающая.

Это монотеистическое развитие было очень постепенным и прошло через множество стадий, прежде чем выйти из политеизма. Люди говорили о 'Боге элохимов Израиля' (Иль элохе Израэль), не давая никаких объяснений относительно того, кем были эти Элохимы и как их звали. Что бы ни говорили, форма множественного числа *Elôhîm* сама по себе, интерпретация которой как *pluralis majestatis* относится к стадии чистого монотеизма, определенно указывает на то, что этому слову была присуща концепция множественного числа. Подобные выражения, созданные политеистическим воображением, сохранялись и на монотеистических стадиях.

Подобно мифу, они утратили свое первоначальное значение и использовались ревностными монотеистами без какого-либо представления о политеизме, который их создал и был ими выражен. Этот монотеизм проявляется в том монотеистическом превращении, которое было придано имени Элохим; и чем сильнее была национальная жизнь и чем интенсивнее росло национальное чувство, тем с большим рвением люди воспринимали эту идею Элохима как национальную, полностью игнорируя тот факт, что название не было ее исключительной собственностью. В конце национального развития элохистический монотеизм достиг совершенства; но с самого начала разум нации жил в убеждении, что 'Элохим не был похож на элохимы других народов'. Монотеистический оборот, придаваемый слову, отчетливо прослеживается в форме ха-Элохим = ὁ Θεός, которая соотносится с Элохимом точно так же, как у мусульман Аллах с Илахом. Важную роль в поощрении этого монотеистического развития сыграло левитское духовенство, которое проводило централизованное богослужение; а также те вдохновенные люди действия, которые выступали в качестве учителей и наставников в первые дни монархии, предшественники более поздних великих Пророков, предвестники эпохи пророкиц-экриванов, как правильно называет их Ренан.^[656] Более поздние Пророки, хотя при написании истории они изображают этих предшественников полностью проникнутыми своими собственными намерениями, не игнорировали их положение как предшественников. Илия и Самуил были прототипами пророчества, в чьих жизнях и действиях историк-пророк более позднего времени развернул свою собственную программу; но даже они наделены недостатками, чуждыми более позднему яхвейству; и эти недостатки характеризуются как таковые. Пророк постексильского периода, в котором история роста яхве в согласии с законом (тора), с Моисеем как пророком-законодателем во главе, уже была известна, рассматривал Илию как предвестника 'великого и ужасного дня Яхве'. Малахия, а именно (III. 22, 23 [IV. 4, 5]), один из главных представителей примирения, достигнутого между двумя противоположностями, жречеством и яхвейзмом, призывает людей помнить Тору Моисея и на одном дыхании говорит об Илии, главном представителе старой школы пророчеств, как о предвестнике великого дня Яхве. Это два воспоминания, ценные в религиозном смысле для пророка постэкзильского периода.^[657] Каким бы постепенным ни было всестороннее развитие монотеизма среди евреев, рассматривая хронологию, невозможно отрицать, что там оно развивалось гораздо быстрее, чем где-либо еще. Эта быстрота революции очень красноречиво выражается в монотеистическом значении слова "Элохим", которое выглядит так, как будто (используя математический язык) отдельные Элоах были сложены и заключены в скобки для обозначения Божественного Единства, адекватного внезапному национальному единству, возникшему из только что возникших политических разногласий.

Таким образом, пробудившаяся идея национальности наложила свой отпечаток и на область религии. Но теперь вполне понятно, что введенное таким образом религиозное выражение обладало очевидным недостатком, поскольку несло в себе противоречие, от которого не могло избавиться никакое простое национальное чувство, поскольку слово "Элохим" было общим для евреев и хананеев. Это противоречие послужило первым стимулом к созданию слова 'Яхве', особого еврейского термина. Таким образом, происхождение этого Божественного имени, скорее всего, может быть отнесено к этому периоду как неизбежный результат религиозного элемента идеи национальности. Земледельческий народ мог очень легко воспринять идею Бога как идею 'того, кто создает бытие, кто производит'; и не исключено, что это название впервые возникло во времена формирования цивилизационного мифа и перешло от примитивного солярного к более позднему религиозному значению. Но в течение всего этого периода Яхве

оставался простым словом, *flatus oris*, Элохимом, связанным с нацией. К этому слову еще не было придано более глубокого значения, отличающего Яхве от ханаанского Элохима; оно относится к более поздней эпохе, эпохе Пророков. Более того, само это имя поначалу не проникло глубоко в душу всего народа, а осталось чем—то внешним, Божественным именем, тождественным ха-Элохиму и не подразумевающим ничего большего. Сражения, подобные тем, в которых участвовали Пророки, впервые создали религию Яхве в противовес элоизму. Соответственно, лучше всего не делать ударения на существовании Имени до того момента, когда оно приобретет религиозное значение и начнет наполняться своей возвышенной концепцией.

§ 3. Одновременно с монотеистической идеей возникло множество религиозных воззрений, которые неизбежно оказали влияние на развитие мифов в истории. И поскольку гебраизация идеи Элохима подтвердила и даже стала центром национального сознания, превращение мифов в национальную историю, о котором шла речь в предыдущей главе, естественно, приобрело особый религиозный оттенок.

Здесь мы видим зародыш того теократического характера, который люди с удовольствием приносят в древнейшую историю евреев, но который, несомненно, предполагает высокое развитие идеи Элохима. Теократическая система - это союз религиозных и национальных идей. Как мифы были преобразованы в предыдущий период в национальную историю, так и сейчас, в это элоистическое время, их интерпретация в национальном смысле дополняется теократической целью, которая снова накладывает новый отпечаток на старую мифологию и демонстрирует мысли и чувства евреев в более богатой мере, чем раньше. Те легендарные личности, которые во времена Национальных устремлений становились Патриархами или праотцами еврейской нации, теперь поступают на службу теократической или религиозной идее и становятся благочестивыми слугами и любимцами Бога. Мифические события и состязания, которые в национальный период были преобразованы в национальную историю первобытных времен, теперь принимают литургический или религиозный оборот. До сих пор вопрос, почему Авраам был готов убить Исаака, не мог отчетливо возникнуть в сознании. И ответ был под рукой: он сделал это по приказу Элохима — он *принес себя в жертву*, ибо он был верным слугой Элохима, способным на самопожертвование. Другие Патриархи также становятся благочестивыми, богобоязненными личностями; их приключения и жизни становятся образцами элохистического благочестия, как ранее они стали образцами истории нации. Политическая идея также, т.е. убежденность в том, что еврейскому народу было необходимо обладать территорией, которую они называли своей собственной, восходит к патриархальной эпохе в неоднократных обещаниях Элохима Патриархам, что их потомки сами будут владеть землей Ханаан. Это была высшая религиозная санкция Национальной идеи; и эта концепция была наиболее заметным фактором в выработке направления, приданного в то время историям о Патриархах. Национальные легенды были направлены только на то, чтобы документально доказать благородное происхождение еврейской нации и глубокую древность их антагонизма к нациям, которые впоследствии стали их врагами; и пытались продемонстрировать, что национальный характер и национальное превосходство евреев были заложены в древнейшие времена и могли быть полностью оправданы историей их предков. С другой стороны, в эту более позднюю религиозную и теократическую эпоху в легенды проникла тенденция превращать предков *в религиозные* прототипы и личностей, в которых могло проявляться древнее предпочтение Элохима еврейскому народу, и истина установила, что это

предпочтение Элохима было изначальным отличием, выгодно отличавшим евреев от других народов Ханаана.

Это, соответственно, определяет форму, запечатленную в мифах, которые уже претерпели несколько модификаций в результате возникновения религиозного и теократического течения идей; и я считаю излишним подробно описывать каждую часть материала, составляющего еврейские легендарные знания, в которых прослеживается этот уровень развития. Едва ли какая-либо часть историй о Патриархах свободна от этой новой силы развития, и нам пришлось бы воспроизвести их все в их полном объеме, чтобы дать набор примеров того, что было сказано. Следует, однако, добавить, что этот импульс к дальнейшему развитию легенд не ограничивается теми, которые относятся к Ханаану. Тот же импульс вовлекает в сферу его действия и историю евреев в Египте. Ибо, независимо от того факта, что концепция проживания евреев в стране фараонов претерпевает теократическую модификацию, более поздние взаимоотношения еврейского и египетского народов прообразом являются патриархальные предания и обретают прототип в отношении Авраама к фараону. Голод в Ханаане вынудил Авраама переселиться в Египет; и это путешествие считается причиной того, что "Яхве поразил фараона и его дом великими язвами" (Быт. XII. 17), пока "фараон не отдал приказ некоторым людям относительно него, и они увели Авраама и его жену и всех, кто принадлежал ему" (ст. 20). Это предвосхищение более поздних исторических событий и включение их в основную массу старых историй является, как мы видим, важным фактором в развитии еврейских историй. Каждая эпоха воплощает в старую легендарную материю все, что преимущественно занимает умы эпохи, таким образом, чтобы показать интеллектуальное отношение и тенденцию более позднего времени.

§ 4. Следует упомянуть еще об одной особенности развития легенд, которая тесно связана с важным изменением политических институтов еврейской нации. Эта особенность, хотя и тесно связанная с национальной трансформацией легенд, исторически относится к эпохе, с которой мы имеем дело в этой главе. Эту стадию развития легенд лучше всего можно назвать *Дифференциацией* национальных легенд.

Политическая и религиозная централизация, которая составляла программу первых двух представителей династии Давида и которая связывала высшую власть в государстве с одним городом, Иерусалимом, как географическим центром, и с одной семьей, как видимым представителем этой власти, не везде встречала единодушные аплодисменты. Иерусалим расположен недалеко от южной границы территории Израиля. Если бы Юг вышел на передний план, северные части королевства могли бы быть лишены всякого влияния на государственные и религиозные дела. Жители северного округа были практически обречены быть лишь носителями бремени, налагаемого на подданных королевства роскошью, растущей в центре монархии и религии; на их долю могло выпасть очень мало удовольствия или гордости этим великолепием. А затем религиозная централизация отняла все значение и влияние у святилищ и мест собраний на Севере, которые до централизации были в должной пропорции распространены по всему королевству. Поэтому ничто не могло быть более естественным, чем реакция на Севере, которая распространилась после смерти Соломона при его слабом преемнике и закончилась разделом царства. История этого разделения и связанные с ним обстоятельства достаточно хорошо известны из повествования Ветхого Завета (1 Царств XII), в котором ни один существенный элемент не лишен исторической достоверности. Все это является естественным следствием тогдашнего состояния еврейского царства. Теперь вполне

понятно, что в северном округе централизирующий и теократический дух, который был основной причиной политического отделения, не мог найти выхода, и что поэтому северный округ оставался на эгоистической стадии, какой он был до того, как был сделан шаг к чистому монотеизму — в отношении религии, едва отделенной от ханаанства, но в отношении национальности, разделяющей общие еврейские чувства. Соответственно, в духовном развитии Северного царства теократическая интерпретация прошлых эпох нации, вызванная движением за централизацию, не просто рассматривается как несущественная, но положительно вообще не проявляется. Это, конечно, верно не только в отношении духовного состояния северных евреев после отделения, но и в отношении их духовной жизни в течение всего периода формирования теократического духа на Юге. Ибо сам факт, что северяне мало знали об этой тенденции, тогда всемогущей в содружестве, и не имели к ней склонности, дал толчок сепаратистским устремлениям, которые при сильном правлении Соломона не имели возможности заявить о себе, но вспыхнули с еще большей силой и упорством в начале более слабого правления. Но в то время как теократический дух, столь характерный для Южного царства, формирует различие между характерами Севера и Юга, интенсивное национальное сознание и национальная оппозиция хананеям являются общими для обоих. Это чувство росло в равной степени в них обоих. Но даже в этом отношении политическое разделение, естественно, имело свои последствия. Национальность очень тесно связана с политическим единством. Абстрактная идея национальности становится иллюзорной, если нет единого государства, в котором она проявляется в конкретной форме. Сознание национального единства ослабляется, если политическое государство не совпадает с нацией в единой идее. Отсюда мы видим, с каким рвением нации, разделенные на отдельные политические государства, вступают в борьбу за объединение, когда однажды их национальное сознание пробуждается ото сна. С другой стороны, в государствах, образованных союзом народов различных национальностей, мы наблюдаем, безусловно, оправданное стремление со стороны самой сильной и, следовательно, правящей национальности привить более слабым свое собственное национальное чувство и тем самым вызвать общее чувство единства.

Политическое отделение Северного региона от централизованного еврейского государства привело к замечательному и очень важному изменению в понимании национальности, которое до сих пор вырабатывалось совместно. Политическое противостояние между Севером и Югом также способствовало признанию различий в их общей генеалогии. Как общеврейская идея национальности черпала пищу в запасах легенд, так и сознание этого вторичного различия искало оправдания в мифологии. Это чувство различия проявилось более отчетливо у северных евреев, чем у южных. Первые написали имя Джозеф на своем знамени и произошли непосредственно от этого сына общего предка, и в противовес южанам все больше и больше подчеркивали эту особенность своего происхождения; более того, их беспокоил не столько Джозеф, сколько Ефрем, которого называют сыном Джозефа. Мы не должны забывать, что это имя Ефрем имеет лишь вторичное происхождение. Ибо, когда национальная цель истории была однажды сформулирована в сознании людей, она была разработана в деталях самым независимым образом. Биография предков была составлена исчерпывающе; то, на что существующий легендарный материал не давал никаких намеков или поводов, было обеспечено беспокойной активностью народных настроений. В различных местах Ханаана с древнейших времен были обнаружены могильные пещеры - или, скорее, пещеры, которые использовались для погребения; ибо совершенно очевидно, что первоначально они предназначались скорее для живых, чем для мертвых. Теперь, может ли что-нибудь быть проще,

чем представить, что кости предков были помещены там, и привязать к этим местам священное благоговение, которое испытывала восторженная нация к почитаемым прародителям? Общеизвестно, что такое происхождение традиций, связанных с могилами, не редкость в истории цивилизации и религии. Могилы святых имеют столько же толкований, сколько праздничные дни и народные гуляния. Хеврон был местом, подходящим для такого обращения, и поэтому популярная традиция помещала там кости Патриархов и их жен и придавала этому месту всеобщее национальное благочестие. Соответственно, царь Давид действовал в согласии с недавно пробудившимся национальным энтузиазмом, когда избрал Хеврон своей резиденцией (2 Цар. II. 1, 11). И народное поверье омогилах Патриархов так прочно засело в душе нации, что стало для последующих поколений точкой соприкосновения благочестия трех религий к их священной древности. Мусульмане, евреи и христиане соперничают друг с другом в поклонении, которое они расточают "Двойной пещере" в Хевроне. Мусульмане, которые ставят пророка Ибрахима аль-Халиля выше, чем евреев или христиан, сделали больше для подлинности захоронений Патриархов в Хевроне, чем любая из более древних религий, от которых они получили предание о них. Я не знаю ни одного литературного произведения христиан или евреев, написанного в защиту подлинности этой пещеры. Убеждение было предоставлено вере и благочестию, а не исторической достоверности. Но именно мусульманин — даже не араб, а перс - взялся за эту задачу. 'Alî b. Ja' far Аль-Râzî написал книгу под названием Аль-musfir lil-ḳulûb 'an şihḥat ḳabr Ibrâhîm Ishâḳ wa-Ya' ḳûb Просветителя в сердцах о правильности могилы Авраама, Исаака и Иакова. Ибн Baṭ ṭî â из Mağreb (Северо-Западная Африка), великий мусульманский путешественник, который совершил паломничество в Аль-Chalîl (Хеврон), во многом цитаты из этой книги, по случаю его описание могилы патриархов.^[658] Но народная традиция сохранила гораздо больше воспоминаний о могилах Патриархов и Пророков, чем Священное Писание, а мусульманская традиция значительно больше, чем еврейская. Это красноречиво свидетельствует о том, насколько неполными кажутся истории до тех пор, пока они могут рассказывать только о событиях и людях, не связывая все с определенной местностью. Популярная традиция всегда испытывает недостаток топографической завершенности, пока она не может дать внятного отчета о местах, где происходили события, о которых она говорит, где жили и творили ее любимые герои, где их укачивали и где они спали своим последним сном. Этот импульс ощущался в древние времена и привел к локализации мифов. Соответственно, мусульманская народная традиция знает о могиле Адама на горе Абудубейс,^[659] о могиле Евы в Джедде, о могиле Каина и Авеля в Шалидии, пригороде Дамаска, о могиле Сифа в долине Яхуфа в Антилибанусе,^[660] и о некоторых сыновьях Иакова, таких как Рувим в Джахране, местечке на юге Аравии,^[661] Ашера и Неффалим в Кафарманде, между Аккой (Акко) и Тверией. Даже Сепфора, жена Моисея, была личностью, достаточно интересной для популярной традиции, чтобы ей была присвоена могила;^[662] точно так же, как мусульманская традиция утверждает, что могила Хама находится в районе Дамаска,^[663] и то, что праотец хананеев находится в Хербет-рас-Кенан близ Хеврона,^[664] а также показывает, что Урия на краю о пустыне за Иорданом.^[665] Мусульмане также интересовались могилой Аарона, и именно от них евреи получили местную традицию, касающуюся ее.^[666] Но нередко случается и так, что популярная традиция разрешает хоронить одного и того же патриарха или пророка в нескольких местах, часто на большом расстоянии друг от друга. Различные страны гордятся обладанием последними останками почитаемых людей и соперничают друг с другом за эту привилегию. Даже столь устоявшаяся традиция, как та, которая помещала могилы Патриархов в Хевроне и была особенно твердой в отношении Авраама (аль-Халиль), не настолько непоправима, чтобы ее можно было локализовать и в

другом месте. В районе Дамаска сохранилась традиция Авраама, а в деревне Берзе - пещера с могилой Авраама.^[667] Наиболее примечательным примером такого рода является могила самого Моисея. Хорошо известно, что Библия ничего определенного не может сказать о месте погребения этого пророка; и поэтому в еврейской народной традиции преобладает идея, что невозможно обнаружить место, где покоятся кости Пророка, с которым так тесно связано происхождение религии — то же самое, что мусульмане-сунниты утверждают о могиле Али.^[668] 'И он (Яхве) похоронил его^[669] в долине в земле Моав, напротив Беф-Пеора, и *нет человек знал свою могилу до сегодняшнего дня*" (Втор. XXXIV. 6). Маленькая Песита считает, что целью этого было "чтобы израильтяне не воздавали божественных почестей его могиле и не воздвигали на ней святилище, а также чтобы язычники не оскверняли это место идолопоклонством и мерзостями'. По крайней мере, достоверно, что, как явствует из только что приведенных библейских слов, предполагалось, что могила Моисея находится в долине и за Иорданом, поскольку Пророк никогда не пересекал реку. Возможно также, что именно в регионе, указанном таким образом в Библии, согласно утверждению в старом мидраше Второзакония, римский император — царственный предшественник Общества исследования Палестины — послал исследователей на поиски могилы, но тщетно: 'Правительство Императорского дома разослало людей с приказом: идите и посмотрите, где находится могила Моисея. Поэтому они пошли и искали наверху, и они увидели что-то внизу; поэтому они снова спустились и увидели это наверху. Итак, они разделились, и снова те, кто наверху, увидели это внизу, а те, кто внизу, увидели это наверху".^[670] Однако у Ислама есть могила Моисея в нескольких местах. Самым известным местом является холм Неби Муса, очень красивое возвышение в романтическом месте, которое стоит посетить, совершив небольшой, но утомительный крюк от дороги из Иерусалима к Мертвому морю; сейчас паломники редко посещают его из-за неудобного расположения. Здесь, в центре разрушенного комплекса, можно увидеть могилу Пророка, огромный саркофаг, покрытый ковром с надписью, информирующей нас о его почтенном содержимом. Таким образом, эта могила находится не в долине, а на холме; не за Иорданом, а на стороне Иерусалима. Но также говорили, что в старой мечети в Дамаске, во всяком случае, шестьсот лет назад, находился надгробный памятник Моисею;^[671] и его могила, как также говорят, находится на холме под названием Хороб, в трех днях пути от Моа.^[672]

Для захоронения Аарона мусульманская традиция выделила два места: одно примерно там, где его следует искать согласно библейскому повествованию,^[673] и другое, которое в основном посещают как могилу Аарона, на холме Оход.^[674] Эта последняя позиция была связана с легендой о Моисее и Аароне, остановившихся в Хеджазе.^[675] Арабский ученый Абд-аль-Ани аль-Набульси находит возможность в своей книге путешествий обратить внимание на то обстоятельство, что могила одного и того же Патриарха показана во многих местах.^[676] Иногда надпись находят на *каждом* из этих захоронений. Но такие надписи не делаются с *злонамеренностью* простыми обманщиками народа. Это всего лишь письменное выражение того, что живет в народных верованиях; и когда в разных местах встречаются надписи, относящиеся к могиле одного и того же пророка, причина в том, что местная народная традиция каждого из этих мест была сведена к письменности.^[677] Интересным примером этого является могила Пророка народа Хад, исчезновение которой — неразгаданная этнологическая загадка — послужило причиной возникновения мусульманской легенды о пророке Худе. Могила этого пророка показана как в Дамаске^[678], так и в регионе Хафар на юге Аравии, месте его деятельности. Ибн Батута, посетивший обе гробницы, сообщает, что на обеих была сделана

надпись в следующих словах: "Это могила Худа, сына Шабира: самые прекрасные молитвы и приветствия ему!"^[679]

Могила Рахили также отмечена традицией, согласно которой она находится по соседству с Эфратом, впоследствии и по сей день называемым Бет-лехем (Beth-lechem). Эта гробница и по сей день является объектом паломничества приверженцев трех религий. Миф называет Иосифа сыном Рахили, а мы знаем об Эфраиме (Эфраиме) как о сыне Иосифа. Имя Эфраим, по-видимому, относится к периоду дифференциации национальных легенд и является вторичной формой по отношению к Эфраф, которая обозначает место захоронения его прародительницы. Ибо мы находим также производное существительное Эфрат, *то есть* "принадлежащий Эфрату", в двух смыслах "человек из места Эфрат" и "потомок Ефрема"; и сам Ефрем назван Эфратой в отрывке из Псалмов.^[680] Также говорится, что пророк Самуил и его предки были людьми-Эфрафами (1 Цар. I. 1).^[681] Это отождествление названия места захоронения матери Джозефа и имени его сына, вероятно, не случайно, а возникло под влиянием национальных тенденций Севера; и реакция духа Юга, возможно, вытеснила старое название этого места и заменила его современным Бет-лехем. Теперь, на мой взгляд, имя Эфраим изначально было не личным, а национальным именем. После отделения северные евреи называли себя 'теми, кто принадлежит к Эфрафу'. Ибо слово Ephrayîm имеет форму множественного числа от так называемого *относительного* прилагательного (арабского *nisbâ*), образованного от Ephrâth путем исключения формирующего слога женского рода *ath* и присоединения нового формирующего слога непосредственно к основе слова. Хороший пример этого семитского способа образования дает арабский; там женское окончание имени собственного (*m*) регулярно отбрасывается при образовании *инисба*, а относительное окончание присоединяется к основной части слова: например, от Башрат^{yh} не Башрат, а Башри, "человек из Басры". На иврите женское окончание отбрасывается, когда оно появляется в сокращенной форме *â*; например, Иегуда (Иуда), откуда Иегуди; Тимна, откуда Тимни. Но имеет место случай, когда даже окончание *-го* отбрасывается до образования относительного. Вместо Kerethî, формы, обычно используемой во фразе hak-Kerethî wehar-Pelethî 'керетиты и пелетиты', встречается форма Kârî (2 Цар. XX. 23 Кетибх); *-я*^[682] отбрасывается, и гласная первого слог удлинена в порядке компенсации (*productio suppletoria*). Я предполагаю такое же образование в настоящем падеже (хотя также используется обычное Ephrâthî), окончание относительного прилагательного присоединяется непосредственно к основе Ephr после отказа от *-го*. Мы знаем также, что идиома Северной части региона, охваченного ивритом, содержала многое из того, что обычно называют арамаизмом. Арамейские относительные прилагательные образованы на *ау*, и они иногда встречаются и на иврите;^[683] Ephray, образующее множественное число Ephrayîm, является примером. Эта последняя форма соответственно означает "принадлежащие к Эфрату" и является национальным названием евреев Севера, использовавшимся впоследствии как обозначение их предка. Множество примеров подобного рода встречается в библейских генеалогиях.

Таким образом, северные евреи обладают национальной памятью, связывающей их с Иосифом-Ефремом. Поэтому вполне естественно, что по мере того, как национальное различие, отделявшее северян от южан, становилось все более очевидным, ярким и общепризнанным, ум первых все больше занимал цикл рассказов о личности и приключениях Джозефа. Существующая масса историй предоставляла для этого широкие возможности, и едва ли можно было представить себе более продуктивный материал, чем история ненависти братьев к Иосифу, Патриарху Севера. В результате северяне ухватились за эту часть патриархальной

истории и разработали ее в интересах своего национального сепаратизма, всегда стараясь ясно показать превосходство Иосифа над Иудой. Им доставляет удовольствие представлять Иуду, припадающего к земле во прахе перед правителем Иосифом и полностью обязанного своей жизнью воле великодушного брата, к которому он прежде питал такую жестокую неприязнь. Джозеф представлен с удовлетворением и гордостью как брат, к которому престарелый отец относился с величайшей благосклонностью и отличием, и только жизнь которого смогла оживить его упавший духом; в то время как мать Джозефа была единственной женщиной, которую Патриарх действительно любил, тогда как южане произошли частично от уродливой Лии, матери Иуды, которая стала женой Иакова только обманом и хитростью, и частично от рабынь.

Национальные истории создаются пробуждающимся сознанием противостояния; и, как мы видели, они переносят в первобытные времена национальный дух противостояния, который является делом настоящего, и приписывают его отражение соответствующим предкам. В этом духе историй об Иосифе, разработанных северянами в противовес евреям-южанам. Вражда двух еврейских царств переносится в древнейшие времена и прообразом является картина отношений между Иосифом и его братьями. Основные части этой массы северных историй, которые были записаны позже и, таким образом, зафиксированы в определенной форме, содержались в древнем документе, который большинство критиков называет 'Книгой праведности' (Сефер хай-Яшар).^[684]

Здесь я должен сослаться на очень оригинальную теорию, касающуюся рассматриваемого вопроса, которая была предложена не так давно А. Бернштейном.^[685] Он полагает, что дифференциация массы еврейских историй была такова, что история Авраама, патриарха Хеврона, относится к Южному царству, в то время как история Иакова, патриарха Вефиля, была порождена политическими тенденциями Северного царства. Он предполагает, что до этих более поздних историй существовала древнейшая из патриархальных историй, которая была связана с богослужением в Беэр-Шеве, но впоследствии была затемнена более поздней легендой об Аврааме. Бернштейн оставляет эти истории о политических тенденциях, чтобы бороться с ними вместе, и запутывает их в антагонизме между Севером и Югом, пока, наконец, после исчезновения оппозиции они не становятся общим достоянием и не смешиваются воедино. Хотя из сказанного, по-видимому, не вызывает сомнений, что при рассмотрении легендарного вопроса политическая ситуация не была незначительным фактором, все же невозможно представить трех Патриархов как продукт простых политических тенденций. Ибо мы доказали, что происхождение их имен восходит к самой ранней эпохе, когда только создавались мифы. Без сомнения, та или иная черта *вообще* сюжете принимала различный характер в зависимости от того, передавалась она жителями Северного или Южного королевства; и разумные толкователи уже давно обращали особое внимание на эти различия. Но названия не являются более поздними *изобретениями* или вымыслом; они первобытны и относятся к древнейшим элементам древнееврейского языка; и, точно так же, наиболее выдающиеся черты историй, заимствованные из древнего мифа, свободны от всех тех национальных или политических тенденций, которые в гораздо более поздние времена закрепились за древним материалом.

§ 5. В целом Северное королевство, в котором никакая теократическая тенденция не ухватила и не преобразовала существующую массу историй, более твердо придерживалось легенд, которые направлялись в национальном направлении, и испытывало к ним большую

привязанность. Помимо патриархальных историй, те, которые восполняют эпоху Судей (Шофетим), давали наибольший простор национальной гордости. Там собраны истории об истинных еврейских национальных героях и их героических битвах с филистимлянами. С точки зрения теократии вся эта эпоха не имеет большого значения, и истории были совершенно неспособны к теократической трансформации. Ибо самой целью еврейской теократии было, во-первых, прообразить теократическую судьбу евреев в истории первобытной эпохи, а затем показать в как можно более благоприятном свете благотворную революцию, произведенную домом Давида. Но для этой цели было важно, чтобы этот период теократического движения выгодно контрастировал с нетеократическим временем, неблагоприятным для любого подобного движения, и чтобы дух правления Давида был полной противоположностью предыдущим администрациям. Следовательно, истории Судей не претерпели теократической трансформации. Но трансформация и развитие составляют саму жизнь Легенды, которая, если ее не приспособить к новому течению чувств, заброшена и перестает жить, не имея в своей старой форме никакого значения для новой эпохи.

Существуют недвусмысленные свидетельства, доказывающие, что для теократического разума истории Судей были совершенно мертвыми и, следовательно, им пренебрегали. Два из этих свидетельств заслуживают особого упоминания. В Книге Паралипоменон (*dibhrê hay-yâmîm*), которую мы давно привыкли рассматривать как историю, написанную в строго жреческом духе, с перечислением поименно всех священников, левитов, певцов и привратников центрального святилища Иерусалима, нет ни единого слова, относящегося ко всему периоду правления Судей, но собственно история начинается со смерти Саула и восшествия на престол Давида. И другая часть Канона, Книга Руфи, целью которой является связать генеалогию Давида с идиллией, и которая выражает умеренные теократические идеи восстановления, в то время как содержание ее повествования не занимает определенной хронологической позиции, указывает на саму хронологическую неопределенность словами ва-йехиим шефот хаш-шофетим: "это было в те дни, когда правили Судьи", т.е. это было когда-то в древности (Руфь I. 1). 'Время судей' здесь обозначает неопределенный период, хронология которого стерта. Фактически, этот период действительно находится в условиях неопределенности, которая почти сбивает с толку хронолога, и сам библейский канон мог быть составлен только путем установления чрезмерно слабой связи между тремя периодами — оккупацией Ханаана евреями, монархией после Давида и нетеократическим периодом, лежащим между ними.

Но северный дух был сильно привлечен периодом Судей и историями, относящимися к нему, поскольку он чувствовал себя продолжателем однородного духа истории времен до Давида; и, таким образом, литература обязана автору, принадлежащему к Северному королевству, за основу Книги Судей.^[686] Так было совершено разделение массы еврейских легенд.

ГЛАВА IX.

ПРОРОЧЕСТВО И РЕЛИГИЯ ЯХВЕ.

§ 1. Самый блестящий момент в истории еврейской религии отличается остроумной оригинальной идеей, привнесенной евреями в развитие религии, — единственной мыслью, но самой по себе достаточной, чтобы обеспечить за эту короткую историю постоянное место на страницах всеобщей истории. Идея Яхве - это то, на что я намекаю.^[687]

На вопрос, когда родилась эта идея, возвышенность которой оказывала столь мощное и непреодолимое влияние на самые благородные умы, можно ответить только, что мы напрасно трудимся, если пытаемся найти точную точку времени ее возникновения. Как Нил, которому те, кто был убаюкан на его берегах, приписывают великую магическую силу, нелегко проследить до его источника, так и с идеей Яхве: мы не видим, как он зарождается, мы видим его только после его сотворения, и наблюдаем, как он работает и зажигает новую духовную жизнь в душах тех, кто признает это. Мусульманская идея Аллаха - единственная, которая, возможно, может соперничать с возвышенностью идеи Яхве; но даже она далека от того, чтобы занимать столь высокое место в религиозной мысли, как идея Яхве.

Если, переводя слово Яхве на современный европейский язык, мы говорим, что он - тот, кто "Вызывает к бытию", производит и претворяет в жизнь Бытие, мы никоим образом не указываем на полноту значения, заключенную в этом религиозном техническом термине. Чтобы оценить это, сочувствующая душа должна быть поглощена всем, что Пророки связывают с выражением Яхве. Должен ли я перевести все, что эти вдохновенные люди провозглашают о Яхве? Мне пришлось бы интерпретировать всю пророческую литературу евреев, и все же я смог бы воспроизвести лишь бледное отражение всего великолепия, которое окутывает Яхве славой в речах Пророков.

Я упомянул мусульманское представление об Аллахе. Хотя этимологически это имя идентично Элохиму, оно может служить параллелью еврейскому понятию Яхве не только по своей сути и значению, но и по своей истории. Это не было неизвестно арабам как техническое религиозное выражение до времен Мухаммеда. Доисламской, или языческой, системе арабской теологии, центром которой было святилище в Мекке, Божественное имя Аллах было знакомо. Но какой новый смысл придала этому проповедь торговца-эпилептика из Мекки! Через Евангелие арабского Пророка Аллах стал чем-то совершенно новым. Но даже в этом отношении Яхве кажется еще величественнее. Ибо, в то время как мусульманская идея Бога тесно связана с этимологическим значением слова Аллах, настаивая в первую очередь на могуществе и неограниченном всемогуществе, в представлении еврейских пророков о Яхве имя становится простой случайностью и аксессуаром, а истинное значение всей своей тяжестью давит в направлении, совершенно отличном от значения и этимологии слова, которые сформировались в более раннюю эпоху. Я уже высказывал свое мнение относительно периода, в который Божественное имя Яхве могло привлечь внимание людей (стр. 272), и импульса, который его вызвал. Мы также можем продемонстрировать существование имени после этого периода на примере многих имен собственных, которые составлены из имени Яхве, полного или сокращенного (в Джаху или Джа), причем это имя образует либо первый, либо второй член составного числа. Из того факта, что такие имена встречаются как в Северном, так и в Южном королевстве, также очевидно, что само имя Яхве было образовано до разделения.^[688] С другой стороны, нам не следует делать слишком больших выводов из раннего появления таких имен в

канонических книгах. Ибо, во-первых, не каждое Jô- в начале имен собственных является сокращением Божественного имени; если бы наши знания о древних формах еврейской речи могли быть расширены, это Jô-, вероятно, во многих случаях было бы сведено к первому слогу глагола, как было показано М. Леви, что, вероятно, имеет место в имени Йоэль (Joel);^[689] во-вторых, следует помнить, что существует вероятность того, что многие из этих имен получили яхвейскую окраску только от теократических авторов. Возможность этого видна в том факте, что даже имя Йосеф, в котором первый слог не имеет ничего общего с Яхве, однажды встречается в форме Йесеп (Пс. LXXXI. 6 [6]),^[690] и еще более отчетливо в преобразовании имени хошуа в Йешуа (Иисус Навин), который библейский рассказчик, несомненно, относит к очень глубокой древности (Числ. XIII. 16).^[691] Но в любом случае мы не должны искать происхождение имени Яхве за пределами еврейского круга и пытаться объяснить его с помощью иностранных элементов, как это делали те, кто привык видеть в Йове тезку Яхве,^[692] и даже отправился в Китай, чтобы найти источник;^[693] и, как до сих пор делают некоторые в интересах египетской древности, которые находят в египетском *нук-пу-нук*, ‘ “эго кви эго”, прототип еврейского Ehye asher ehye “Я тот, кто я есть”. Но отождествление египтянина с еврейской формулой недавно подверглось справедливой критике со стороны Тиле,^[694] у которого, однако, в то же время есть собственная гипотеза о происхождении этой идеи Бога. Доказав, что оно не является ни египетским, ни ханаанским, ни арийским, он относит его происхождение к кенеем; предполагая, что евреи позаимствовали идею Яхве у этого пустынного племени, затем забыли ее в Ханаане, а впоследствии снова сделали ее своей, когда Пророки возобновили ее использование.

Но каким бы ни было происхождение слова Яхве как технического термина теологии, живая и действенная идея Яхве впервые была введена в круг еврейской мысли Пророками. По этой причине я до сих пор не обсуждал яхвейзм; это будет одобрено всеми, кто видит, что мы не можем говорить об идеях как о существующих и живущих до тех пор, пока они не появятся как факторы в истории человеческой мысли. Что означает *существование* идеи (как я бы сказал тем, кто воображает, что идея Яхве изначально была достоянием отдельной касты), если она живет в мозгу или сердце нескольких индивидуумов, не проявляя никакой силы или влияния на внешний мир? Могли бы мы сказать об электричестве, что оно существует в природе, если бы мы не видели, как оно вмешивается как фактор в жизнь природы? Таким образом, яхвеистская идея должна начать свою жизнь только тогда, когда она начнет воздействовать на духовную жизнь нации. То, что стало причиной этого, - один из самых вечных листьев в венце славы, завоеванном Пророками.

Я не могу представить, что кто-либо из моих читателей не осведомлен о характере трудов еврейских пророков, и поэтому нам нет необходимости здесь специально характеризовать их работу. Под Пророками мы, конечно, не подразумеваем тех прорицателей, или как их называли Провидцев (*chôze, rô`e*), с которыми мы встречаемся в период, предшествующий периоду Пророков, а также позже^[695] — к кому молодой человек мог обратиться в уверенном ожидании найти потерянное имущество, когда его отец послал его искать своих пропавших ослов; мы также не имеем в виду те чудотворцы, чьим занятием было приостанавливать и прерывать регулярный порядок природы для особых целей и на определенное время; ни те, кто до того, как жречество стало закрытым институтом, время от времени посещали жертвоприношения, приносимые Элохиму. Мы имеем в виду тех мужчин, которые, когда люди исчерпали все вдохновение, которое они могли бы извлечь из идео Elôhîm, вышел вперед, как новые представители идеализма, вдохновение и ущербной концепции гражданства, которое они

сейчас объявили в еще большей степени, и как проповедники идеальными в стране, в котором от подошвы ноги до головы нет никакой основательности, а раны, и полосы, и сырые язвы, которые не выдавливаются и не связаны ни с размягченным мазь, чьи 'князья'—сами князья Содомские' за 'народ Гоморрский'—'были распущенны, партнеров воров, всех любящих взяток и вознаграждений, которые судят не сирота и пусть дело вдовы не доходит до них; кто построил Сион кровью и Иерусалим-неправдою, в которых главы судят за взятки, а священники учат за плату, и пророки практиковали магию на серебряный, и которая привлекла вины веревками лжи и грехе, как с веревкой на возу, - и которые называют зло добром и добро злом, тьму светом, а свет тьмой сделал, сделал горькое сладкое и сладкое горькое (Ис. И. 6, 10, 23, Микрофон. III. 10, 11, Ис. ст. 18, 20).

В такую бездну безнравственности и беспечности был ввергнут еврейский народ институтом, выросшим из Иерархии. Централизация богослужения, формальность, словоохотливость и так называемое благочестие, совершенно механическое, неспособное способствовать ни высокому идеализму, ни нравственности мышления и, действительно, препятствующее тому и другому, но вполне способное убить самую возвышенную душу, покрыть толстой коркой льда самый горячий темперамент и притупить самое благородное сердце, — все это выросло по указке и образцу священников. Грубое богослужение, низводившее идею Бога все больше и больше до уровня чувств, превратило гору Сион в руины, в то время как бесстыдные действия спекулянтов-священнослужителей превратили центральное святилище Иерусалима, по словам Исайи, благороднейшего ненавистника этой развращенной касты, в 'логово разбойников'.

Пророки знали своих врагов и видели корни всего преобладающего зла, которое дало жизнь цветущему дереву безнравственности. Они решили выкопать дерево и вырвать его с корнями. В самом первом ряду стояло священство и кровавая служба, к которым они обратились со всем неугасимым фанатизмом своей благородной страсти. Но на этом дело не могло закончиться. Национальный энтузиазм, вспыхнувший в более ранний период, оказался всего лишь преходящим костром; в этом энтузиазме не осталось благородного элемента, который способствовал бы новому подъему чувств. Ибо, независимо от развращенности духовенства, политические тенденции нации были таковы, что медленно, но верно способствовали подрыву идеи национальности. Крошечный народ, зажатый между великими державами севера и юга и сам питающий тщеславные желания политической власти, намного превышающие его возможности и достаточные для того, чтобы измотать его, каким бы раздираемым на части он ни был из-за внутренних раздоров, — такой народ постоянно был вынужден искать союза с этими великими державами. Но эти союзы вскоре погасили национальный пожар, вспыхнувший на короткое время в настроении людей. Сознание того, что тебя бросили на защиту чужаков, убивает чувство независимой индивидуальности. Более того, иностранные, и особенно ханаанские, нравы все более и более натурализывались при дворах еврейских царей; цари соединяли себя брачными узами с соседними дворами, а дамы получали большую свободу для привычек иностранцев среди евреев. Ханаанские культы снова были приняты в столице и вскоре уничтожили ту силу и стимул, которыми еврейская идея Элохима все еще обладала в направлении национального возвышения. Историческим фактом является то, что упадок наций начинается тогда, когда вместо того, чтобы развивать присущие им элементы и силы, они небрежно отказываются от своих собственных характеристик и без сопротивления поддаются, возможно, более утонченным, но иностранным влияниям. То, что отец Цицерона сказал об эллинизированных римлянах, очень поучительно в этом отношении: чем лучше римлянин знал греческий, тем меньше он стоил.^[696]

Пророки не были философами культуры; они не исходили из великих принципов, абстрагированных от изучения опыта, от размышлений о ходе развития мира; но в них жили убежденность и энтузиазм. Они были плохими политиками, но непревзойденными представителями идеи национальности. Опытный государственный деятель того времени воздержался бы от осуждения союза с иностранными державами; это был единственный шанс, оставшийся у еврейской нации, добавить несколько часов существования к тем, которые уже были подсчитаны. Но Пророки осуждают этот политический эксперимент на каждом шагу и говорят, что только моральное пробуждение нации может привести к возможности сохранения ее политического существования. 'Ефрем наслаждается ветром и преследует восточный ветер, в то время как он ежедневно совершает все больше лжи и угнетения, и они заключают завет с Ассирией, и нефть доставляется в Египет', - говорит Осия (XII. 2 [2]), обращаясь к Северному царству. В самый последний час Иеремия (II. 18) рассматривает братание с чужеземцами как равносильное отказу от Яхве: 'Какое тебе дело до дороги в Египет, чтобы испить воды Шихора [Нила]? и какое отношение ты имеешь к дороге в Ассирию, чтобы испить воды реки [Евфрат]?' Они были самыми чистыми и идеальными представителями национальной индивидуальности и независимости. Нас здесь особенно интересует один момент, относящийся к истории религии, — отношение пророков к двум Божественным именам Элохим и Яхве.

§ 2. Хорошо известно, что еврейская идея Бога находит выражение в канонической библейской литературе двумя различными способами: в направлении Элохима и в направлении Яхве. Каждый по-своему постигает идею Бога и пытается использовать ее для наставления людей. Яхвейская школа, которая идентична профетизму, противостоит элоистической и избегает использования Элохима как имени собственного Бога; она рассматривает Элохим просто как универсальное родовое название Божества, но не как собственное имя Единого Бога. Мы можем легко убедиться в этом, созерцая собрания речей Пророков и фундаментальную часть Второзакония, которая стоит ближе к пророческому духу, чем любая другая часть Пятикнижия. Здесь у нас преобладает только "Иегова мой (твой, наш, Израильский)". Элохим", но от этих выражений часто отказываются ради простого ха-Элохим, которое рассматривается как имя собственное, полностью закрывающее имя Яхве.^[697] Но в пророческих книгах, в которых элоистические наименования встречаются тут и там как собственные имена Божества, они не могут из-за своей редкости служить противовесом широкому использованию имени Яхве. Их использование можно рассматривать только как отсылку к прошлому, учитывая тогдашний современный взгляд на Божество. Непосредственный вопрос, который все еще остается открытым после результатов, достигнутых критической школой в установлении взаимной связи двух Божественных имен, можно сформулировать так: откуда это происходит и в чем причина того, что Пророки занимают позицию неприятия богословской обоснованности идеи Элохима?

Эта антипатия легко объяснима и вполне естественна с точки зрения религиозной и национальной позиции Пророков. Мы уже видели, что идея Элохима, если и не была фактически заимствована, то, по крайней мере, была подтверждена внешними влияниями, и что евреи разделяли ее с хананеями. И последствия того, что она выросла не на еврейской почве, проявились в ее дальнейшем развитии, когда после того, как идея национальности погасла в своем недолговечном пламени, еврейская идея Бога, в союзе с не менее заимствованным жреческим институтом, породила те аморальные религиозные практики, которые характерны для ханаанского упадка. Более того, тот факт, что эта теологическая концепция изначально была заимствованной, а не родной, был рассчитан именно на то, чтобы сделать ее оскорбительной для Пророков; и их антипатия к ней заставила их связать свой

религиозный взгляд на мир, свои моральные убеждения, нет, всю свою боголюбивую душу с именем, которое до сих пор оставалось на заднем плане, но которое теперь было выдвинуто их гением на передний план и стало носителем всего, что они думали и чувствовали о Боге.

В этом смысле Пророки были создателями *яхвейма*. Слово *Яхве* раньше было бессмысленным вздохом, *flatus oris*, как я уже говорил ранее. Сначала оно стало активной силой, выражением противостояния существующему злу, центром нового устремления, проповедуемого Пророками. Следовательно, главное значение здесь имеет не само слово и его значение, а связанная со словом цивилизующая сила, его сила, воздействующая на умы. Это не единственный случай, когда лозунг оказал влияние, выходящее далеко за рамки того, которое было естественным для него как для простого слова; так что его первоначальное значение стало безразличным. В слове *Яхве* существенна национальная черта.

§ 3. В связи с этим мы не должны забывать, что Пророки имеют очень живое представление о Творце, когда они говорят о *Яхве*, и что большинство слов, существующих в иврите для обозначения идеи Творения, чаще всего используются Пророками, и особенно вавилонянином Исайей. Большое значение придается "Сотворению Израиля". *Яхве* - Создатель еврейского народа. Также нельзя отрицать, что Пророки занимались поиском метафизического определения идеи *Яхве* и обнаружили точно выраженное определение в хорошо известном *Эхье ашер эхье*: "Я есть тот, кто я есть". Они подчеркивают *неизменность* *Яхве*: он вечно неизменен. Но, с другой стороны, следует иметь в виду, что признание *Яхве* не могло начаться с такого рода метафизических спекуляций, которые ни по этому, ни по какому другому вопросу естественным образом не возникают до более поздней стадии развития исходной идеи. Метафизическая основа идеи *Яхве* должна подчиняться этому правилу, и поэтому фраза *Эхье ашер эхье* 'Я тот, кто я есть' должна быть отнесена к более позднему времени, когда *яхвеизм* уже был полностью сформирован. Таким образом, именно Пророк Малахия, живший поздно после Пленения, выражает смысл этой формулы более обычным языком словами 'Ибо я, *Яхве*, не меняюсь' (III. 6). Другое выражение той же идеи часто используется вавилонским пророком — слова *ани ху* 'Я есмь Он', где местоимение *ху* не отправляет ни к чему, упомянутому ранее (Ис. XLIII. 10, XLVI. 4, XLVIII. 12). Второй из этих отрывков особенно показывает, что формула *ани ху* наиболее выразительно выражает вечную неизменность *Яхве*:

Внемлите мне, о дом Иакова,

И весь остаток дома Израилева,

Вы, рожденные из чрева,

Или поднятый из утробы матери,

Даже до глубокой старости *Я* - это Он.

Итак, в последнем отрывке говорится: "Я - это Он, я - первый, я - последний".

В более полной форме это "ани ху" встречается у нас в "Песне Моисея" (Втор. XXXII. 39), как *anî apî hû*, и первое, вероятно, является сокращением последнего. Но последнее само по себе грамматически является лишь способом выражения местоимениями того, что *Эхье ашер эхье* выражает глаголами.^[698] Итак, "Песнь Моисея" и "Благословение Моисея", которые с ней связаны, легко доказываются при изучении их содержания, что они возвращаются во многом в том

же пророческом круге идей, за исключением того, что эти идеи уже смешаны со взглядами, которые возобладали позже, во время компромисса. Упомяну несколько примеров: утверждение о том, что Яхве создал и учредил Израиль (ст. 6, 15), но что Израиль забыл того, кто создал его (ст. 18), призыв к народу помнить старые времена (ст. 7) и ссылка на Тору, назначенную Моисеем (XXXIII. 4), живо напоминают речи второго Исая (XLIV. 2, LI. 13, XLVI. 9 и т.д.) и Малахии (III. 22 [IV. 4]). Помимо этих отрывков, Втор. XXXII. 2 можно сравнить с Ис. LV. 10 и Иовом XXIX. 22 и *последующими*; ст. 16 (где идолы названы зарим 'чужеземцами') с Иер. II. 25, III. 13, Ис. XLIII. 12; ст. 17 с Иер. XXIII. 23 (в обоих из которых чужие боги названы 'ближними богами'). Если чтение "асх даф" в "Благословении Моисея", ст. 2, правильное, слово "даф" указывает на общество, доступное персидским словам; и отрывок из Втор. XXXII. 39, где доктрина воскресения мертвых упоминается как признанный символ веры,^[699] подтверждает это впечатление. Таким образом, также *anî anî hû*^[700], которая встречается в этом отрывке, по сравнению с *anî hû*, который используется вторым Исией, является доказательством того, что метафизические спекуляции на идее Яхве возникли только в последний период развития пророчества.

§ 4. Однако во времена ранних пророков основное значение в исповедании яхве придавалось национальным и моральным идеям.

Следовательно, утверждение, на котором обычно настаивают, что Яхве был Национальным богом евреев, в определенной степени верно. Неверно, что Пророки могли постичь как Знакомый дух горстки евреев ту бесконечную Идею, к которой были направлены их глубочайшие желания и любовь, которая была для них олицетворением той чистой святости, которая является целью этики Пророков, и которая в их глазах олицетворяет бесконечное величие, к которому благородно стремился пророческий дух. Но это правда, что, с точки зрения Пророков, евреи были первыми, кто понял Яхве, и что распространение этого понимания на все человечество является идеалом пророчества, поскольку оно влияет на мировую историю. Если кто-либо усомнится в этой космополитической стороне яхвеистического богословия, он, вероятно, излечится от своей ошибки, беспристрастно прочитав речи Пророков всех различных этапов пророчества; *например*, для более раннего времени Ис. II. 2-4, слова, которые почти буквально повторяются Михеем IV — доказательство того, насколько глубоко укоренилось в сознании Пророков выраженное там убеждение, - и для более поздней эпохи Ис. LXVI. 18, 19. Этот великий Пророк времен Плена обращается ко всему человечеству: "Слушайте меня, острова, и внимайте Мне". , вы, народы издалека" (Ис. XLIX. 1); и другой Пророк Израиля в Вавилонии, который говорит об общем празднике всего человечества, не знает ни о каких хананеях в доме Яхве (Зах. XIV. 16, 17). Этот космополитический характер яхвейства наиболее точно определен несколько более ранним пророком Софонией (III. 9, 10). Несомненно, верно, что в знак признания Яхве Пророки рассматривают еврейский народ как центр, а гору Сион - как источник водных потоков, которые отныне наполнят всю землю, 'как вода покрывает дно моря' (Ис. XI. 9); а также то, что они относятся к любви Яхве к человечеству так, как будто львиная доля ее достанется его собственному народу. Но, с другой стороны, столь же верно и то, что после распространения идеи Яхве на весь мир, которую Пророки провозгласили конечной и высочайшей целью духовных усилий, пророческий взгляд рассматривает все народы земли, даже Египет и Ассирию, как равные перед Яхве, общим для всех них Богом. "В тот день Израиль будет третьим в союзе с Египтом и Ассирией, благословением посреди земли, которого благословил Яхве Саваоф, говоря: Благословен народ мой Египет, и дело рук моих Ассирия, и наследие мое Израиль" (Ис. XIX. 24, 25). Поэтому, особенно применительно к

настоящему времени, когда идеалы только начинали формироваться благодаря этому свободному взгляду в будущее, подчеркивается отчетливо национальный характер идеи Яхве. Это очень естественно, поскольку именно национальные порывы пробудили в пророках энтузиазм по поводу Яхве; ибо этот энтузиазм, как я подчеркивал ранее, был вызван сильной антипатией к иностранным элементам, которые противостояли им главным образом в идее Элохима, общей для Израиля и Ханаана, и включающей в себя все мерзости ханаанского культа и всю распущенность нравов, привнесенную из чужих краев в высшие слои общества. У хананеев распутные формы богослужения были результатом естественного развития предыдущей истории их религии, и их можно было проследить вплоть до их мифологического происхождения. Будучи таковыми, они не могли оказывать столь разрушительного влияния на мораль и характер, как у евреев, которые ухватились за безнравственность как таковую, не имея никакого участия в предыдущих исторических этапах, которые привели к ней. Если вместо *неверия* мы заменим *отсутствие исторической подготовки*, то правильное наблюдение, сделанное Константом о римском политеизме, применимо и к этому случаю: религиозная нация может совершать непристойные обряды без ущерба для чистоты сердца; но если неверие овладевает нацией, такие обряды становятся причиной и предлогом для самого отвратительного разврата.^[701]

Таким образом, идея Яхве, согласно намерению Пророков, заключалась в том, чтобы стимулировать возврат к национальному энтузиазму; и рвение против распространяющегося порока и безнравственности направлено скорее против иностранного характера порока, чем против самой безнравственности. "О дом Иакова, - говорит Исая (II. 5-7) в тесном контакте с речью, в которой он предвосхищает моральное искупление человечества через перековку их мечей на косы и копий на орала, 'придите вы! мы будем ходить во свете Яхве. Ибо ты оставил свой собственный народ, о дом Иакова, потому что они (*т.е.* члены этого дома) полны прорицаний^[702] и прорицатели, подобные филистимлянам, и взяли за руки (*т.е.* заключили дружбу) с детьми чужеземцев, и земля их наполнилась серебром и золотом, и не было конца из их сокровищ, и земля их наполнилась лошадьми, и не было конца их колесницам". В этих словах мы недвусмысленно видим, как "свет Яхве" противопоставляется иностранным обычаям. Следует отметить, что во Второзаконии, книге, которая ближе, чем любая другая часть Пятикнижия, к взглядам Пророков на мир и религию, коллекционирование большого количества серебра, золота и лошадей^[703] порицается (XVII. 16 кв.), опасаясь, что из-за этого люди лишатся гражданства и склонятся к "иностранному миру"., "что во Второзаконии всегда означает Египет.

Многие ученые придерживаются совершенно неверной точки зрения, что идея Яхве была, еще с египетской эпохи до Исхода, достоянием нескольких *элит*, либо священников-левитов, либо пророков; своего рода эзотерическая религия, в которую никто из непосвященных не мог проникнуть, и из которой вырос пророчествование. Если бы эта точка зрения была настолько правильной, насколько это невозможно, учитывая обстоятельства развития еврейской религии, нам все равно пришлось бы рассматривать первое появление идеи Яхве совершенно независимо от какого-либо подобного тайного общества. И также следует иметь в виду, что Египет был для евреев "Домом рабов" (бетхабхадим), как говорится в Библии (Исх. XIII. 3 и т.д.), а не богословский колледж. В Египте они переняли очень мало религиозных идей. Будь это иначе, нам, несомненно, не пришлось бы ждать окончания Вавилонского пленения, чтобы обнаружить у них веру в бессмертие. Особой характеристикой пророческого яхвейства также является то, что он настаивает на том, что этой идее было суждено получить всеобщее признание в самой

еврейской нации; и это способствует возвышенности пророческой концепции. В отличие от тайного общества, тщательно скрывающего свои мистические знания, какой величественной выглядит свободная корпорация, надежды которой сосредоточены на идее, что в то время 'Я [Яхве] изолью свой дух на всякую плоть, и твои сыновья и дочери будут пророчествовать, и на твоих рабов и служанок Я изолью свой дух в те дни'; 'и все твои сыновья будут учениками Яхве'; 'и все они узнают меня, от наименьшего до величайшего из них' и т.д. (Джоэл III. 1кв. [28 кв.], Ис. ЛИВ. 13, Иер. XXXI. 34).

Почти самоочевидно, что для национального энтузиазма Пророков политическая разница между северными и южными евреями едва ли существует. Пророки распространили свое влияние как на Север, так и на Юг; и Осия особенно обращает свое увещание к обоим царствам, упоминая Иуду в первом разделе своих стихов, построенных в параллелизме, и Ефрема во втором. Пророки даже возвещают о воссоединении двух частей еврейского государства.^[704] Северное царство, естественно, было гораздо дальше удалено от религиозных идей Пророков, чем Южное. Иерархия Иерусалима, выросшая из своего рода теократической системы, могла бы, по крайней мере, проявить некоторое понимание проповеди яхвизма; некоторые следы монотеистического элохизма все еще существовали там, но были совершенно чужды Северу. Соответственно, преследование Пророков было гораздо более жестоким и неизбирательным в стране Эфраимитов, чем на Юге, где, однако, оно не отсутствовало. История пророка Илии (Элияху 'Бог мой Яхве'), приведенная в Книге Царств, призвана изобразить яростное преследование проповедников Яхве. Илия - типичный яхвеист, помещенный автором пророчеств, который задумал его в то время, когда у евреев еще не существовало истинного пророчества. Как Пророк нарисовал характер 'Слуги Яхве' ('ebhed Yahve) для будущего, как тип человеческого совершенства, так и Илия служит подобному типу в прошлом. Представителям яхвейства удалось сделать личность Илии настолько популярной, что они привлекли к себе различные остатки древних мифов, как мы видели в предыдущей главе. Но по сути Илия - это не что иное, как прообраз тех преследований, которым яхве подвергался в Северном царстве со стороны правителей и священников. Историки-пророки, любящие изображать исторических персонажей еврейского народа в красках, заимствованных из идеалов яхвизма, также не менее склонны составлять описания жизней, типичные для пророчества. Такой жизнью является жизнь пророка Самуила, который считается основателем Школ Пророков, а следовательно, и самого пророчества. Изображение его персонажа как противника нетеократической монархии, царя, который проявил недостаток национального чувства, пощадив вождя амаликитян, и коррумпированного священства - это всего лишь программа еврейского пророчества, облаченная в биографические одежды и выражающая чувства Пророков в речах. Когда наступила неизбежная катастрофа, и первым пало Северное царство, а последующее свержение Южного царства положило конец всякой еврейской независимости, яхвеисты, наиболее ревностные представители идеи еврейской национальности, сопровождали народ в плен. Тогда впервые началось время, когда идеи яхве цвели наиболее свободно и были восприняты с величайшим энтузиазмом. В Плену пророческие мысли достигли высшей точки в речах того бессмертного пророка, чье имя неизвестно, так называемого Второго Исаяи. Но мы находим там также представителей жреческой формальной религии — на самом деле, не грубого иерусалимского жречества, поскольку оно было невозможно без центрального храма, кровавых жертвоприношений и политической независимости, — а определенного направления религиозной мысли. Ибо в то самое время, когда идеалистический яхвейизм довел себя до доктрины "исторического призвания народа", они будоражили надежды людей

видениями, говорили об архитектурных пропорциях нового храма, который должен был быть построен, и разрабатывали планы для священников и жертвоприношений. Однако даже эта школа была в значительной степени проникнута хвейизмом; она молчаливо восприняла позитивное учение Пророков, не отказываясь, однако, полностью от позитивной части жреческой системы. Таким образом, вдали от Иерусалимского храма, на берегах реки Хабора, был достигнут компромисс между Пророческой и Жреческой школами. Это имело влияние на сердца евреев в Плену и сформировало ментальную и религиозную основу еврейского содружества при его восстановлении. Это находит свое первое выражение в Книге Пророка Иезекииля, которая объявляет себя, и, вероятно, правильно, произведенной в Плену.^[705] Первые зачатки этого компромисса появились еще до разрушения Иудейского царства при царе, который в равной степени уважал священников и Пророков и позволял им в равной степени влиять на себя в религиозных вопросах. Печать этой тенденции стирать все различия между жречеством и пророчеством запечатлена в Книге Второзакония, которая появилась в то время. Это нельзя назвать поражением пророческих тенденций. Идеалам не суждено реализовываться в их естественной форме, невзирая на социальные и физические препятствия; они побеждают, если им удастся проникнуть в сферу взглядов своих бывших противников и изменить ее по-своему. Теперь, исходя из характера случая, когда достигается компромисс, особенно компромисс, подобный тому, который представлен перед нами, не урегулированный и заключенный обычными переговорами, но состоящий из бессознательно выполняемого уравнивания противоположных энергий, такое урегулирование является очень неустойчивым и оставляет открытой возможность постепенного склонения к тому или иному из двух противоположных принципов. Мы обнаруживаем это колебание в самопринятом компромиссе, когда рассматриваем две книги Пятикнижия, между составом которых лежит вся катастрофа Плена, первые муки и последующие страдания которых побудили к завершению компромисса, напомнив о необходимости сотрудничества всех духовных факторов человеческой жизни: Левит и Второзаконие. Обе эти книги объединяют воедино жреческое богослужение и хвейизм; ни одна из них не дает прямого отрицания ни одному из этих изначально противоположных факторов. В обеих книгах мы находим представленные оба элемента, с той лишь разницей, что Левит звучит в высшей степени священнически, а Второзаконие - в преобладающем пророческом и хвейистическом тоне. Оба стоят на уровне хвейства, не пренебрегая, однако, жреческим богослужением и жертвоприношениями. В пророческих книгах Аггея, Захарии и Малахии, а также в постэксилианских вставках, встречающихся в книге Исаяи вавилонского, также могут быть изучены различные этапы компромисса. Обратите внимание, например, на попытку Аггея (II. 11-15) использовать священный Закон (тору) в хвейском смысле посредством морального применения; обращение Захарии к Первосвященнику (III. 3-7), в котором он говорит об очищении восстановленного священства; и особенно на увещание священникам, содержащееся в Книге Малахии, которое позволяет нам составить картину священства, сформированного на хвейских принципах, как это было задумано Пророком Восстановления, в отличие от священства эпохи до Пленения, который был объектом страстной ненависти Пророков.

§ 5. Мы задержались на общем описании хвейства Пророков дольше, чем того требовала бы симметричность этих исследований. Теперь следует кое-что сказать об отношении хвейства к мифологии евреев.

По этому поводу следует отметить, что чистый хвейизм, проповедуемый теми Пророками, которые первыми сформулировали этот идеал, долгое время боролся с консервативными

взглядами народа и его правителей, и что в период до Пленения он не мог стать религиозным элементом, способным проникнуть во все слои общества. Следовательно, яхвейизм мог оказывать лишь незначительное влияние на повествование мифов, т.е. на способ распространения мифов в устах людей; ибо только новая концепция, которая проникает во весь народ, возможно, может определить и дать направление трансформации мифа. Более того, мифология не была предметом, к которому Пророки испытывали большую симпатию. В рамках пуританского монотеизма, которому они учили, мифам не было подходящего места. Отсюда также и то, что Пророки так мало обращали внимания на мифы своего народа (очень мало приведено Осией, глава XII); их частые ссылки на историю разрушения Содома и Аморы (Гоморры) объясняются очевидной параллелью, которую они проводили между этими древними городами, вошедшими в поговорку из-за их порока, и Иерусалимом и Шомероном (Самарией), вместе с соответствующей судьбой каждого. Молчание Пророков не является доказательством, хотя многие хотят использовать его как таковое, того, что в их времена историй о Патриархах еще не существовало; достаточный ответ дают те несколько случаев, в которых делаются ссылки на эти истории. Их молчание скорее является доказательством силы, которую идея Яхве оказывала на их души, настолько наполняя их, что рядом с ней образы Патриархов и Героев превращаются в незначительных личностей, а рассказываемые события настолько ничтожны, что из них невозможно извлечь никакого религиозного возвышения. Это также объясняет то, что Пророк, когда у него есть повод сослаться на Патриархов и их истории. Так, например, Осия говорит об Иакове, которого он описывает как обманывающего своего брата, борющегося против Бога, прислуживающего женщинам (XII. 4, 5, 13 [3, 4, 12]), и вавилонский Исайя в отношении Авраама, чью малость по сравнению с Яхве он выражает (LXIII. 16). Я указывал выше (стр. 229, 230), что это очевидное принижение Авраама направлено только против воспоминания о божественности Патриарха, и что в другом отрывке (ЛИ. 1 кв.) Авраам и Сарра упоминаются как предки еврейского народа. Поддержание живого сознания происхождения от особых предков, очевидно, не противоречило национальной тенденции яхвейства, а скорее было важным средством его продвижения. В этом смысле следует понимать обращение вавилонского пророка: 'Слушайте меня, вы, кто следует за праведностью и ищет Яхве! Взгляните на Скалу, откуда вы были высечены, и на Колодец, из которого вы были выкопаны: взгляните на Авраама, отца вашего, и на Сарру, которая родила вас!' (Ис. LI. 1 кв.) В том же смысле Малахия также ссылается на патриархальную эпоху, говоря: 'Разве Исава не брат Иакова? и я люблю Иакова, и я возненавидел Исава' (I. 2 кв.). Следовательно, также существуют особые формы, с помощью которых Пророки обращаются к народу, такие как 'Дом Иакова', что встречается чрезмерно часто, и 'Дом Исаака' (Амос VII. 16). Эти формы были предназначены для того, чтобы напоминать им об их истинном происхождении и поддерживать живым сознание их национальной особенности, и таким образом получилось, что имена предков были отождествлены с самой нацией. Слова Иаков и Авраам - это имена еврейского народа в Михее VII. 20 и Ис. XXIX. 22, среди ранних представителей пророчества: 'Так говорит Яхве, искупивший Авраама, о доме Иакова'; 'Ты даешь истину Иакову и благосклонность Аврааму', т.е. еврейскому народу.

Таким образом, преобладающая идея, подчеркиваемая Пророком, заключается в происхождении от предков, отличных от предков языческих народов. Подробности патриархальной истории для него лишены интереса, а персонажи, лишенные характера предков, - тем более. Следовательно, даже Моисей остается на заднем плане. Даже Осия не называет его имени, хотя он говорит: 'Через пророка Яхве вывел Израиль из Египта, и через

пророка он был сохранен' (XII. 14 [13]). Только в очень немногих отрывках, у одного раннего пророка, Михея (VI. 4),^[706] и у одного из более позднего периода, вавилонского Исаии (LXIII. 11 кв.), освобождение из Египта упоминается вместе с именем Моисея. Часто упоминается сам Исход, и история о нем оказывает замечательную услугу представлению о теократическом призвании нации. Но только после Пленения сам Законодатель выходит на передний план вследствие компромисса между яхвейизмом и формальной законностью священства (Мал. III. 22 [IV. 4]).^[706] Все по-настоящему мифическое, что еще жило в памяти народа, получило от яхве полную монотеистическую трансформацию. Яхве становится победителем Дракона Бури и Монстров Тьмы (см. стр. 27). Обратите внимание на многочисленные вопросы в теодицее Книги Иова, которые Яхве противопоставляет объяснению физических явлений, данному мифологией: 'Есть ли отец у дождя или у того, кто породил капли росы? Из чьего чрева вышел лед и небесная изморозь, кто вынес это?' (Иов XXXVIII. 28 кв.). Таковы вопросы, задаваемые яхвеистическим монотеистом. Перенесенные в эту новую сферу, все мифы сразу же оказываются окружены отрицаниями; вся монотеистическая интерпретация природы и идея причинности ведут только к Одному — к Яхве; на этой стадии миф полностью опровергнут. Но тот факт, что нация, которая в первобытную эпоху создавала мифы, в поздний период своего существования стала свидетелем роста прямого отрицания мифических идей в своей среде, не является основанием для того, чтобы ставить под сомнение существование мифов в прошлом.^[707]

Но яхвейм признавал обязанность изменять содержание легенд всякий раз, когда религиозная практика, осуждаемая яхвейстами, поддерживалась легендарным авторитетом. Такой практикой было Человеческое жертвоприношение, которое нашло поддержку и оправдание в истории о принесении в жертву Исаака. Таким образом, здесь вмешался яхвейм, способом, который мы имели возможность описать в главе о методе исследования мифов (стр. 45). В этом отрывке, даже в том виде, в каком мы имеем его после последней редакции, воля Яхве была явно представлена во второй половине с полемической целью противопоставить волю Элохима, который в первой половине требовал жертвоприношения. Но совсем иначе обстоит дело с тем, что современные библейские критики называют яхвистскими частями Пятикнижия. Поскольку в задачу этой книги не входит изложение истории создания библейской литературы, я не могу вдаваться в изложение своих взглядов на процесс редактирования и объединения воедино литературных фрагментов, составляющих Пятикнижие, включая полное обоснование этих взглядов. Я лишь кратко замечу, что вся легендарная литература, которая у нас сейчас есть в Пятикнижии, уже более или менее проникнута яхвеизмом, и что только в юридической части сохранилось несколько остатков строго элоистического законодательства. Литературная форма, приданная массе рассказов, сама по себе является результатом компромисса между старой религиозной тенденцией и яхвеистической. Точно так же, как существуют две книги закона, Второзаконие и Левит (к последней из которых следует добавить несколько отрывков из закона в книге Исход и Числах), обе из которых представляют собой компромисс между жреческими и пророческими тенденциями, жреческий взгляд придает основной тон одной, а пророческий - другой, так же обстоит дело и с массой историй. Даже то, что называется элоистическими документами, строго говоря, носит яхвейский характер, только имя Элохим признано соответствующим древней патриархальной эпохе, а яхвейизм представлен как историческое событие, восходящее к Моисею. В противовес этому, другая работа представляет более основательный яхвейизм. Теперь, когда яхвейская школа примирилась с популярными религиозными взглядами, и они были проникнуты фундаментальными истинами, которым учили Пророки,

яхвейисты не побрезговали завладеть легендарным материалом и переработать его в соответствии со своими собственными принципами. Если Патриархи действительно были образцами религиозной жизни, они также должны были быть строгими яхвеистами; и, следовательно, эти так называемые яхвеистические документы описывают Патриархов как живущих на полностью яхвеистской почве, Еву, Лемеха и Ноя как называющих Божество Яхве, а Каина и Авеля как приносящих жертвы Яхве. Уже во времена Сета начинается всеобщее поклонение Яхве. Исторический Израиль, конечно, для авторов-яхвеистов больше, чем для кого-либо другого, означает "эгал Яхве", "хадат Яхве", "собрание, община Яхве". С этим принципом согласуется все остальное, что экзегетическая школа собрала воедино для характеристики яхвейского повествователя.^[708] Более того, в яхвейских трудах больше, чем в каких-либо других, особое внимание уделяется популярному и национальному;^[709] и, как и следовало ожидать от строго национального отличаясь характером яхвейства, они отличаются большим и ревностным рвением. Я выделю и привлеку внимание к некоторым терминам, принадлежащим к особому кругу идей Пророков, чтобы указать на более тесную взаимосвязь так называемых яхвист-ских документов: а именно. дебхар Яхве "Слово Яхве" и неум Яхве "речь Яхве".^[710] Любому, кто знаком с Пророческой литературой, нет необходимости подробно останавливаться на специфически пророческом характере этих двух технических выражений. Я называю их *техническими* выражениями с особым упором на дебхара Яхве. Ибо дабхар использовался пророками, особенно позднейших времен, в речи, которую они провозглашали от имени Яхве (и в прямой полемической оппозиции другому техническому выражению, *массе*, Иер. XXIII. 33 кв., который, тем не менее, встречается снова у более поздних Пророков), точно так же, как жреческая школа, которая была в хороших отношениях с яхвейом, когда они делали упор на соответствии Закону, называла обучение Закону *торой*. Тора и Дабхар находятся в таком же отношении друг к другу, как Коэн и Набхи (Священник и Пророк). Иеремия (XVIII. 18) говорится: 'Они сказали: придите, мы придумаем уловки против Иеремии; ибо Тора не пропадет от Священника, совет от мудрых, Дабхар (слово) от Пророка: придите, мы раним его по языку и не будем обращать внимания ни на одно из его слов (дебхарав)'. Такое же противопоставление Торы и Дабхара встречается также в словах пророка Восстановления Захарии VII. 12: "Они сделали свое сердце непреклонным, чтобы не услышать Тору и Дебхарим, которые Яхве Саваоф послал со своим духом через посредство прежних пророков".^[711]

Насколько глубоко пророческий дух после этого компромисса проник во все другие школы, видно по более глубокому благочестию, которое с тех пор характеризует элоистические писания. Мы видим это, например, в Элоистических псалмах, сочиненных религиозными певцами, еще не привыкшими к имени Яхве Пророков, но которые теперь написали во славу и честь Элохима те возвышенные Песни, которые и по сей день разжигают преданность тех, кто желает возвысить свои души в молитве к Богу. В них дух, которому учили Пророки, проник в представителей элохизма. Ибо, что касается его внешнего проявления в выборе Божественных имен, элохизм продолжает существовать даже в эпоху пленения: мы встречаемся со строго элоистическими повествованиями в рассказах о Сотворении Мира и Потопе, составленных в Вавилоне.

Но мы должны отнести к сравнительно позднему периоду выработку этой тенденции к компромиссу, в которой жреческая точка зрения имела такую же долю, как и пророческая, — тенденция, которая объединилась в более высокое единство, как Учение (тора), Устав (чуха) и Пророческое слово Яхве (дабхар). Следовательно, запись традиций, задуманных в этом духе, также должна быть отнесена к гораздо более позднему возрасту, чем это обычно делается.

Однако мы не можем говорить здесь о каком-либо точном количестве лет, а лишь обозначаем в общих чертах периоды различных классов культуры. Точные даты могут быть получены только с помощью более продвинутых исторических знаний в области библейской древности. Возможно, этому будет способствовать постоянно возрастающая достоверность информации, которую можно почерпнуть из исторических текстов клинописных надписей, относящихся к истории цивилизации. Но из фактов, признанных в последнее время, можно с уверенностью заключить, что литературная деятельность евреев в значительной степени относится к эпохе Пленения. В этой связи следует также упомянуть, что Кнобель настаивает на том, что дела во внутренней Азии были хорошоизвестны его иеговистам.^[712] Такое знание не может быть результатом контакта, установленного вторжением. Это требует более тесных и дружеских отношений, которые позволили бы узнать такие факты.

Все это переносит нас в эпоху Пленения. Этот замечательный период обогатил сферу мысли евреев многими вещами, которым мы уделим наше внимание в следующей главе.

ГЛАВА X. *ЕВРЕЙСКИЙ МИФ О ВАВИЛОНСКОМ ПЛЕНЕНИИ.*

Если мы ограничим термин *Миф* теми старыми фразами, которые древние использовали, говоря о физических изменениях и феноменах, то период, с которым нам предстоит иметь дело в этой главе, лежит за пределами истории еврейского мифа; ибо последний перестал иметь какое-либо дальнейшее развитие для хроники по мере расширения влияния пророчества. Теперь, вместо свободной жизни, органичного развития и постепенной трансформации мифа, мы имеем его в окончательной и канонической литературной форме, которую нам пришлось использовать как единственный доступный источник для обнаружения оригинала и как ориентир для аналитической обработки его развития. Но не следует предполагать, что части Ветхого Завета, которые мы используем в качестве источников знаний о еврейском мифе, содержат весь запас мифических сокровищ евреев, которые, как доказывают сами эти фрагменты, были очень разнообразными. Скорее следует предположить, что в период, отделяющий окончательную разработку этих мифов от их окончательного перевода в письменность, значительная часть их была утрачена; что кажется особенно вероятным, если учесть, насколько мало значения новая религиозная школа придавала этому аспекту еврейского мышления. Некоторые остатки ненаписанных историй сохранились в Традиции; но Традиция, опять же, дошла до нас в форме, которая затрудняет различие между истинно традиционным и тем, что принадлежит только отдельным людям (см. *Выше*, стр. 32, 33).

Таким образом, историю еврейского мифа после появления Пророков можно рассматривать только как часть истории литературы; *т.е.* В нем делается попытка обнаружить влияния, которым подверглись рассказы во время их записи. И с самого начала мы исключили все подобные исследования из круга наших нынешних исследований.

Но после прекращения независимости иврита цикл ивритских историй получил дополнение с другой стороны, которое, хотя и не касается собственно области мифологии и не работает с элементами, уже представленными ивритским мифом, тем не менее, настолько тесно связано с теми историями, которые были сформированы путем трансформации старых мифов, что его не следует обходить молчанием, когда мы рассматриваем цикл ивритских историй.

У нас уже была возможность наблюдать склонность еврейского ума к восприятию, которая проявилась в его контакте с ханаанской цивилизацией. При первом же нападении, предпринятом разумом, превосходящим его самого, она охотно открыла свои ворота, и даже борясь за свой национальный характер и индивидуальность, она не отвергла интеллектуальную собственность своих противников. В формировании мысли Яхве, и особенно центральной идеи этой мысли, мы обнаружили продуктивный гений, впервые пробудившийся в еврейском народе. Но Яхвейизм обрушился на нацию, слишком далеко зашедшую в политическом бессилии и раздорах, чтобы даже такая искра могла разжечь ее к духовному действию. Это застало нацию на самом пороге того политического раскола, о котором вскоре после этого ей пришлось оплакивать у берегов Вавилона. Там пророческая идея продолжала жить и действительно достигла своего апогея в вавилонском труде Исайи. Но иератические влияния также продолжали действовать; и лучшее, чего могли добиться люди, - это компромисс между яхвейизмом и жреческими тенденциями, представленными Иезекиилем. Этот компромисс нашел выражение в восстановлении государства и придал свой тон и окраску большей части библейской литературы.

Склонность евреев к восприимчивости снова ярко проявилась во время Вавилонского пленения. Здесь они впервые получили возможность сформировать для себя полное и гармоничное представление о мире. Влияние ханаанской цивилизации не могло тогда быть особенно сильным на евреев; ибо эта цивилизация, высшей точки которой достигли финикийцы, была совершенно незначительной по сравнению с умственной деятельностью, проявляющейся в памятниках Вавилонской и Ассирийской империй, которыми мы теперь можем восхищаться во всем их величии. Там евреи могли получить больше, чем некоторые гражданские, политические и религиозные институты. Обширная и разнообразная литература, которую они там обнаружили, не могла не подействовать на восприимчивый ум как мощный стимул; ибо нельзя представить, чтобы нация, попавшая в плен, так долго жила в Вавилонско-Ассирийской империи, не получив никакого представления о ее интеллектуальных сокровищах. Последние публикации Шрейдера об ассирийской поэзии позволили нам установить поразительное сходство как между ходом идей, так и между поэтической формой значительной части Ветхого Завета, особенно Псалмов, и этой недавно открытой ассирийской поэзии.^[713] Было бы большой ошибкой объяснять это сходство ссылкой на общее семитское происхождение в первобытные времена; ибо мы можем прибегать к нему только в случаях, которые не выходят за рамки самых примитивных элементов интеллектуальной жизни и представлений о мире или обозначений вещей внешнего мира. Концепции более высокого и сложного рода, равно как и эстетические соображения, конечно, не могут быть унесены в туман доисторической эпохи. Гораздо лучше придерживаться более реальной и осязаемой почвы и предположить, что те точки соприкосновения между ивритом и ассирийской поэзией, которые выявляются в публикациях Шрейдера, Ленорман и Джорджа Смита, являются частью вклада, внесенного высокоцивилизованными вавилонянами и ассирийцами евреям в течение важного периода Плена.

Из этого мы видим, что интеллект Вавилона и Ассирии оказал более чем мимолетное влияние на интеллект евреев, не просто коснувшись его, но глубоко проникнув в него и оставив на нем свой отпечаток. Ассирийская поэзия только что упомянутого типа находится в таком же отношении к еврейской, как простое повествование о надписи царя Меши и о некоторых финикийских обетных табличках к повествовательным текстам евреев, и как марсельская жертвенная табличка к началам жреческого устройства евреев. Вавилонское и ассирийское влияние, конечно, гораздо более обширно, многозначительно и заслуживает внимания.

Наиболее выдающийся памятник этого важного влияния представлен нам в библейской истории о Всемирном потопе. Давным-давно под руководством Бероса предпринимались попытки обнаружить точки соприкосновения междусоответствующими повествованиями о всемирном потопе; но единственным возможным результатом этих усилий было поощрение старой теории об общей для всего человечества идее, которая выразилась в рассказе о великом всеобщем потопе. Конечно, не представляется никакой очевидной причины, по которой эта идея должна была бы непрошено навязываться древнему человечеству. Ибо, учитывая все, что мы знаем о древнейших предметах человеческой мысли из неоспоримых результатов сравнительной мифологии, мы должны спросить, почему идея всеуничтожающего потопа или даже частичного потопа, ограниченного ограниченной территорией, обязательно должна занимать передний план в древнейшей картине мира? На самом деле, у огромного числа народов нет никаких историй о потопе. Например, древнейшая греческая мифология не имеет такой идеи; невозможно доказать, что она была известна грекам ранее шестого века до н.э. То, является ли она местной и имеет высокую древность в Индии, также подвергалось сомнению выдающимися учеными.^[714]

С другой стороны, клинописный оригинал ассирийской истории о Всемирном потопе, обнаруженный Джорджем Смитом, имеет настолько большое сходство, или, скорее, мы можем сказать, конгруэнтность, с формой истории, сохранившейся в Библии, даже в отношении ворона и голубя,^[715] что мы имеем право *априори* высказать мнение относительно эти два повествования указывают на более высокую общность формирования, чем это было бы, если бы община датировалась первобытносемитской эпохой. Ибо в таком случае, предполагая, что элементы истории о Всемирном потопе были так полно развиты в раннюю семитскую эпоху, как мы находим их в Библии и клинописных надписях, мы должны найти нечто подобное и у всех других семитских народов. Было бы почти необъяснимо, почему у финикийцев не прослеживается ничего, что можно было бы поставить в один ряд с этой историей о Всемирном потопе, и было бы тем более необычным, если бы зарождение такой истории произошло в эпоху, когда северосемитские племена все еще жили вместе.

Соответственно, почти неотразим вывод, что евреи заимствовали всю эту историю о Всемирном потопе у вавилонян и распространили ее в форме, напоминающей вавилонский оригинал, даже в деталях и способе выражения. Более того, Вавилон - это район, более всего подходящий для разработки истории о Всемирном потопе; поскольку из демонстраций фон Болен и Тача явствует, что такие развернутые истории о наводнениях могут иметь место только в странах, на территории которых протекают реки, способные к большим разливам. Следовательно, регион великих двуречий Месопотамии является наиболее вероятной колыбелью тщательно продуманной истории о Всемирном потопе.^[716] А.Х. Сэйс, один из самых выдающихся английских ассириологов, в *the Theological Review* за июль 1873 г. высказывает мнение, что библейский рассказ о Всемирном потопе состоит из двух повествований: более

старое является элоистическим и основано на еврейской истории о Всемирном потопе, другое помещено рядом с ним рассказчиком-яхве в вавилонском плену, и идентичен вавилонской истории, сохранившейся в документе, с которым ознакомился Джордж Смит.^[717] Теперь, независимо от сомнений в существовании исключительно еврейской истории о Всемирном потопе, и от того факта, что идентичность элоистического повествования также была доказана с вавилонскими историями,^[718] даже концепции Сейса по этому вопросу вполне достаточно, чтобы утвердить точку зрения, что евреи в Вавилонии, по крайней мере, расширили, если на самом деле не сконструировали, библейскую историю о Всемирном потопе. Это не может быть правдой, как недавно написал Макс Данкер^[719], "что эти истории представляют нам *древнее и общее* владение семитских племен в странах Евфрата и Тигра". Мы не можем предполагать, что в те первобытные, доисторические времена, когда семитские племена или, по крайней мере, северная группа этой расы жили все вместе до разделения, неважно где, они формировали общие истории, предполагающие высокий и продвинутый взгляд на мир, подобные Космогониям и связанной с ними истории о Всемирном потопе. На этой самой ранней стадии человеческой жизни человек работает с гораздо более простыми представлениями, чем те, которые необходимы для формирования таких историй. Миф в его самой ранней форме, в которой он связан с формированием языка, занимает его в первую очередь. Но в любом случае, вавилонская история получила в своей еврейской трансформации очищение в монотеистическом смысле; или, как уместно добавляет сам Данкер, "рассказ о Всемирном потопе предстает перед нами в более чистой и достойной форме в писаниях евреев".

В предыдущем разделе я показал, что Ной - одна из тех Солнечных фигур, о которых библейский источник все еще сохранил некоторые мифические черты. Нет никакой внутренней причины, по которой история о Всемирном потопе должна быть особо привязана к личности Ноя; в ассирийских табличках Хасисадра упоминается как имя человека, спасшегося от потопы. Если бы связь Ноя с Потопом нужно было поддерживать во что бы то ни стало, то лучше всего было бы утверждать, что древние мифические традиции называли его (а также Адама) прародителем человеческой расы; другие Солярные фигуры обычно занимают позицию, враждебную нации. Тенденция к гармонизации, которую я уже имел возможность заметить, могла бы тогда легко использовать Ноя в качестве героя истории о Всемирном потопе, изученной в Вавилоне, поскольку здесь была прекрасная возможность утвердить его титул предка человеческой расы. Но можно считать само собой разумеющимся, что имя Ноя использовалось не только в более поздний период, когда история о Всемирном потопе была включена в огромную массу традиционных историй, но и как только вавилонская история была заимствована евреями. Это гарантировано Пророком о Пленении, который называет Потоп ме Ноах 'водой Ноя'. 'Ибо подобно воде Ноя это (твое бедствие) для меня, из которого (вода) Я поклялся, что вода Ноя снова придет на землю [Быт . VIII. 21 и далее.]: поэтому я клянусь не гневаться на тебя и не обличать тебя' (Ис. LIV. 9). Кроме того, в Вавилоне евреи, по-видимому, получили импульс разработать такую историю Творения, сложную и пластически взаимосвязанную, какая содержится в первых отрывках Книги Бытия. Я не имею в виду, что космогония вавилонян была оригиналом, с которого была скопирована Библия, поскольку в этом конкретном вопросе о космогониях построение библейского повествования проявляет большую индивидуальность. Но склонность ума исследовать первопричину как физического, так и морального устройства мира впервые полностью пробудилась во время пребывания в Вавилоне, где он так далеко продвинулся в рассуждениях подобного рода. В этом предположении меня подтверждает вавилонская история Сотворения Мира, недавно обнаруженная и отредактированная

Джорджем Смитом, которая в изложении этого ученого первопроходца демонстрирует большое соответствие с соответствующим рассказом в Книге Бытия.^[720] В любом случае, это элемент рассматриваемой темы, который нельзя оставить незамеченным, что понятия "бор" и "йошер", "Творец" (термины, используемые в космогонии в книге Бытия), как неотъемлемая часть идеи Бога, впервые вошли в обиход пророками времен пленения, особенно вавилонянином Исайей, которому особенно нравится выражение "бор".^[721] Старшие Пророки также знают Яхве как Творца мира; но самоочевидно, что они не так сильно подчеркивают эту идею и не ссылаются на нее так часто, как, например, Исайя о пленении. В Амесе IV. 13, например, говорится: "Ибо вот, тот, кто образует горы и создает ветер и возвещает человеку, о чем он размышляет, тот, кто делает зарю крылатой и ходит по высотам земли, — его имя Яхве, Бог Саваоф'. Этот отрывок не имеет никакого отношения к космогонии книги Бытия; на самом деле, говоря о заре, одаренной крыльями (см. *Выше*, стр. 116), он скорее отсылает к мифическим представлениям древности, как это часто делает более древний Исайя. Пророк о пленении, с другой стороны, ссылается на идеи космогонии в Книге Бытия, как ясно из Ис.XL. 26, XLV. 7 (где он говорит о Творце света и тьмы), XLII. 5, XLV. 18, особенно в этом последнем отрывке, в котором говорится об изгнании тоху посредством акта творения. Согласно истории сотворения мира, празднование субботы было установлено на совершенно новых основаниях. В то время как в более старой концепции (которая находит выражение в Десятисловии во Второзаконии, ст. 15) Суббота имеет чисто теократическое значение и призвана напоминать евреям об их чудесном освобождении из египетского рабства после долгого рабства, более поздняя версия Десятисловия (Исх. XX. 11) оправдывает это ссылкой на историю Творения, в которой после шести дней работы Творец отдохнул.

Мы не можем здесь углубляться в вопрос о географическом положении библейского Эдена и даже не выяснять, содержится ли первоначальная идея Эдема в соответствующем элементе иранской традиции; но можно предположить, что библейское повествование об Эдеме также возникло в Вавилоне. Действительно, можно в целом предположить, что библейские повествования о Космогонии и происхождении всего сущего не прожили, подобно древней мифологии, долгую жизнь, возможно, во многие тысячи лет, в устах сменяющих друг друга поколений до того, как появились первые литературные свидетельства. Напротив, мы находим в этих частях Библии такое художественное совершенство описания, такую гармоничную завершенность повествования, что мы вправе предположить, что им не предшествовали устные изложения долгой жизни традиции, а скорее возвышенные фантазии, которые были записаны вскоре после того, как они были задуманы в образованных кругах нации, чтобы стать общим достоянием всего народа. В этом был двойной стимул, полученный от вавилонян: во-первых, размышлять о древнейших вещах — происхождении мира, человека и других вещей общего характера — и, во-вторых, создавать труды об этих вещах. Пророки евреев в Вавилоне, несомненно, оказали большое влияние на создание этих повествований и с радостью признавали все, что способствовало углублению идеи Яхве, как элементов их религиозной концепции мира. Ибо Пророк не занимал такого положения по отношению к массам, какое занимает член корпорации, противостоящей народу; он вырос из народа и возвысился над ним своей индивидуальной силой мысли. И все же легко понять, что Пророк, хотя и с радостью воспринял идею Яхве как боре 'Творца', не придавал большого значения мелким деталям космогонического воображения. Второй Исайя, пророк Вавилона, *по преимуществу*, заходит так далеко, что увещевает свой народ: 'Не записывайте начал, и древностей не созерцайте' (Ис. XLIII. 18); тем не менее он не вступает в открытое противостояние с этой ментальной тенденцией

и не видит в ней ничего опасного — тем более что он сам бессознательно принял ее выводы и часто использовал их в своих мастерских выступлениях.

Таким образом, история Эдемского сада, как дополнение к истории Сотворения Мира, была записана в Вавилоне и, следовательно, вскоре после предыдущих историй. Ссылка на отрывок из Бытия II. 14, где первые три из четырех рек Эдемского сада имеют точное географическое положение, но четвертая упоминается только словами 'И четвертая река - Перат (Евфрат)', сама по себе достаточна, чтобы показать, что те, для кого была написана эта история, должно быть, знали Евфрат как свою собственную реку, не требующую дальнейшего обозначения, и, следовательно, это должно было быть написано на ее берегах. Итак, хотя выражение 'Эдемский сад' встречается также до Пленения (Иоиля II. 3), все же Пророки о Пленении впервые упоминают о том характере и качестве Эдема, которые бросаются в глаза в Книге Бытия. По словам Иоиля, только общая идея "сада удовольствий", по-видимому, связана с названием Эдем. Но у Иезекииля (особенно часто в гл. XXXI.) мы находим, что название "Сад Божий" используется для более полного обозначения Эдема; и в параллелизме членов стиха вавилонский Исайя (глава 3) помещает "Сад Яхве" в следующем члене, чтобы соответствовать "Эдему" в предыдущем:

Он превращает ее в пустыню, подобную Эдему,

И ее сухая земля подобна Саду Яхве.

Это также очевидно из слов того же Пророка (Ис. XLIII. 27), 'Твой праотец согрешил', что он связал историю Грехопадения с Эдемом или, по крайней мере, что он знал эту историю. Упоминание учения о Грехопадении переносит нас в область, которая имеет тесную связь с предметом этой главы. Я имею в виду идеи догматической религии, пронизывающие истории, сложившиеся во время Плена, которые впоследствии, во время составления канона Священного Писания, были допущены даже в те части Священного Писания, содержание которых относится к более раннему периоду, обрели полную жизнь во втором еврейском государстве и продолжали жить в более поздней еврейской синагоге. Благодаря росту персидской мощи и персидского влияния в Западной Азии, где существовало множество государств, находившихся в состоянии вассальной зависимости от Вавилона, иранские религиозные взгляды не могли не оказать большого влияния и на родительское государство, даже до того, как Вавилон был полностью захвачен ими в результате завоевания Киром в конце еврейского плена. Следовательно, у евреев не было недостатка в возможности хорошо ознакомиться с основными идеями иранского богословия; и желание также присутствовало, поскольку их умы в то время были сосредоточены на получении четких взглядов на происхождение физического и морального порядка в мире и на главные вопросы, касающиеся 'Истоков'. Это влияние иранцев на евреев проявлялось не только в отношении материи, но и в отношении форм. Ибо существует большая вероятность в пользу идеи, что первое предложение кодифицированных священных законов жертвоприношения, очищения и другие пришло к евреям по примеру персов.^[722] Одна часть этих идей нашла место в вавилонских разделах Книги Бытия — той, которая принадлежала космогонии; другие вообще не были выражены в Каноне, но жили в традиции, пока сама традиция не была зафиксирована письменно. Этим вопросом, который, наконец, пролил бы свет на детали иранского влияния на повествования Пятикнижия, многие люди, которые с нервным рвением пытаются обнаружить в иранских трудах каждую букву еврейского Агада, даже в тех случаях, когда такой подход совершенно неоправдан, и

заимствование может быть предположено только на основе самых смелых догадок, довольно упрямо не занимаются с самого начала. Столь же порочным является неисторическое допущение, которое категорически отрицает саму возможность того, что евреи что-либо заимствовали у персов, "среди которых они никогда не жили".^[723] Профессор Шпигель, ссылаясь на знакомство Авраама с Заратустрой, перенес вопрос в атмосферу столь отдаленного времени, что с какой бы то ни было точки зрения критической истории невозможно опираться на его фундамент,^[724] и предпочтительнее даже принять забытую теорию Волни,^[725] согласно которой влияние магизма на евреев начинается с разрушения Северного королевства. Другие, предполагая влияние, оказанное семитами на иранцев, и ошибочно почитая древнееврейскую старину, отрезали почву для любого научного исследования этого вопроса.^[726] Это ошибочный и далеко не правильный вид почтения, когда мы предпочитаем оставить неизвестной или непонятой область литературы, которую мы все любим и почитаем, и которой мы обязаны большей частью наших моральных и религиозных идеалов, чем проследить ее элементы и проанализировать их психологическую и литературную историю, чтобы понять объект нашей любви. Потерял ли Гомер свою привлекательность с тех пор, как мы подвергли его критическому анализу, или божественный Платон утратил часть своей божественности с тех пор, как мы обнаружили некоторые источники его идей? Ибо факт Оригинальности - не единственный критерий того, что достойно восхищения. Не только то, что отлито из цельного куска с головы до ног, является единым целым: чужеродная субстанция, которая становится цивилизирующим фактором для того, в чем она покоится, и лоскутное одеяло, из которого получилось гармоничное целое, не менее восхитительны и совершенны. Джулиус Браун очень справедливо говорит,^[727] "Существует другой и действительно высший вид оригинальности, который является не началом, а результатом исторического роста — оригинальность зрелого возраста. У нас это происходит, когда индивид или нация собрали все существующие средства культуры, а затем все еще обладают способностью выходить за их пределы и свободно обращаться со всеми элементами, полученными из прошлого".

Таким образом, тогда было вполне возможно, что многие иранские элементы были приняты в систему литературы и космических представлений евреев; и мы ничего не делаем для спасения чести еврейской национальности, используя силу, чтобы сделать иранцев учениками евреев. Карл Твестен видел истину относительно их взаимной связи; и я цитирую его слова, чтобы показать, какое впечатление производят совпадения иранской и древнееврейской древности на трезвомыслящего историка, который считает этот вопрос свободным от каких-либо предыдущих обещаний любой из сторон. "Нельзя утверждать, что иранцы могли заимствовать у евреев или черпать из того же источника. Ибо, с одной стороны, эти вещи являются там существенной частью системы, тогда как Пятикнижие больше не использует их; и, с другой стороны, они существовали во времена и в местах, где, даже если допустить возможность очень раннего формирования этих историй, еврейское богословие, вероятно, не могло оказать никакого влияния. Израильтяне были так малоизвестны и так редко контактировали с другими народами, а жречество древности было таким исключительным, а восточный Эран таким далеким, что никакое раннее влияние доктрин Моисея на теории книг Зенда даже не мыслимо. Но иранское влияние на народы Западной Азии вероятно и неизбежно с тех пор, как мидяне и персы стали доминирующими державами".^[728]

Таковы, в общих чертах, были причины, которые привели к увеличению объема еврейских легенд во время Плена. Благодаря пересмотру и литературной обработке старых легенд и в период Пленения, многие вавилонские черты естественным образом вошли в картину. Я могу

упомануть правдоподобную идею Нелдеке (в его *Untersuchungen*), что годы и циклы лет в патриархальной истории указывают на Вавилон и связаны с астрономическими системами. Последний систематический пересмотр Таблицы наций (Быт. X.) также может быть отнесен к тому же времени и влиянию. Подготовка такого обзора всех известных народов земли, по-видимому, была возможна в то древнее время только в империи, которая благодаря своему широко распространенному владычеству имела обширный кругозор, открытый ей в отношении географии и этнологии, и была бы почти невозможна в пределах Иудейского царства. Хотя в настоящее время у нас есть веские причины считать простой басней более экстравагантные идеи, которые были долгое время распространены и породили множество прискорбных предрассудков о полном уединении евреев в Ханаане, все же их взгляды вряд ли могли простираться на такое расстояние, а если бы и простирались, то не могли охватывать такие особые моменты, которые встречаются в Таблице народов. Но мы должны были бы преувеличить возможное влияние связи с финикийцами, если бы с помощью этой^[729] мы хотели извлечь из нее этнографическую информацию, необходимую для составления этой Таблицы. И мы должны были бы применять меру современных экспедиций к мореплаванию Давида и Соломона, которому Маух приписывает колонизацию Африки евреями в связи с открытием Офира, если бы предположили, что мореплавание принесло те же географические и этнографические знания, что и его научный результат.

Внимание евреев не могло быть направлено на этнографические проблемы в столь широком масштабе до того, как они поселились среди смешения национальностей в империи Вавилон и Ассирия. Этот период также является первым, когда можно было ощутить интерес к другой проблеме — библейскому ответу, который открыто дан в Вавилоне. Я имею в виду историю о смешении языков в Вавилоне в Книге Бытия XI. 4-9.

Нетрудно понять, что евреи, которые в Ханаане, стране такого языкового единообразия, не имели возможности обращать внимание на факт разнообразия языков, войдя в Вавилонскую империю с ее разнообразными языками, естественно, были вынуждены задать вопрос, ответ на который предлагает одиннадцатая глава Книги Бытия. Ведь еще раньше Северная империя была нацией, языка которой они не понимали (Втор. XXVIII. 49),^[730] "народ издалека, древний народ, народ издревле, народ, языка которого ты не знаешь и не понимаешь, что они говорят" (Иер. ст. 15). Хотя даже во времена Гесиода греки уже называли людей *μέροπες* 'говорящими по-разному' (Труды и дни, 109, 142), для древнего иврита 'вся земля была на одном языке и с одной речью'. Теперь, когда импульс задать этот вопрос возник в Вавилоне, месте, где подобная проблема должна наиболее неотразимо привлекать к себе внимание, оказалось, что Вавилон также является ареной решения проблемы. Так естественно помещать происхождение события или феномена в то место, где оно впервые пришло к нам в голову или мы впервые его восприняли. Но на самом деле мы находим, что история строительства Башни занимает свое место среди последних открытий клинописи.^[731] То, что происхождение Таблицы наций тесно связано с историей происхождения разнообразия языков, очевидно не только из внутренней связи между соответствующими проблемами, но и из того факта, что Таблица наций всегда различает различные расы "по их семьям, по их языкам, по их странам, по их нациям" (Быт. X. 5, 20, 31).

Попытка этимологии слова Бабхель от *bâlal* 'смешивать', которая прилагается к этой истории, является совершенно вторичной; невозможно согласиться с представлением о том, что эта этимология сама по себе была причиной изобретения истории о том, что языки возникли в

Вавилоне. Напротив, существенной частью истории является происхождение из Вавилона; этимология - второстепенный момент, с помощью которого была предпринята попытка не оставить ничего необъясненным. Люди в древности и даже в наше время, на которых слово влияет больше, чем мысль, любили находить в слове своего рода отражение соответствующей вещи. Действительно, многие составные части древних историй обязаны своим существованием только таким ложным этимологиям. Бычьи шкуры Дидоны и их связь основанием Карфагена основаны только на греческом *byrsa*, неправильно понятом измененном произношении семитского *bîrethâ* 'крепость, цитадель'. Говорят, что сияющий Аполлон, рожденный из света, родился на Делосе или в Ликии, потому что термины Аполлон *Делиос* и *Ликуген* не были поняты. Финикийское происхождение ирландцев, утверждаемое в церковных хрониках средневековья, основывается только на ложном происхождении ирландского слова *fena*, pl. *fion*, "красивый, приятный". Даже дикие племена Америки введены в заблуждение ложной этимологией, чтобы называть мичабо, кадмос краснокожих индейцев (*otmichi* "великий" и *wabos* "белый"), Белым зайцем.^[732] Ложно интерпретированные названия городов чаще всего становятся причиной придумывания небылиц. Насколько причудлива популярная этимология в случае с местными названиями, можно наблюдать во многих таких названиях при переводе на другой язык. У озера Геннесерет находится Гиппос, район, окружающий его, назывался Гиппене. Это слово на финикийском языке обозначало гавань и встречается не только на территории Карфагена как название престола Святого Иеронима, но и как название мест в Испании. Еврейское *chôph* 'берег' и местные названия Яфе (Яффо) и Хаифа, несомненно, связаны с ним. Но греки смотрели на это с греческой точки зрения и думали, что это означает город-Лошадь. Разве они не называли корабли морскими коньками и не приписывали лошадей Морскому богу? Затем, арабы-все это отразилось в этом ἵππος бегемоты в *kal' at* Аль-Ḥiṣân: ḥiṣân оздоровительная верховая в современный арабский язык.^[733] Персидский город Рей стал сюжетом басни, которую я упоминаю здесь отчасти потому, что она имеет некоторое сходство с сюжетом "Вавилонской башни". Персидские хронисты передают,^[734] что древний царь Кейкавус построил колесницу, на которой после различных приготовлений он намеревался вознестись на небеса. Но Бог повелел ветру унести царя в облака. Прибыв туда, он снова был сброшен вниз и упал в Гурганское море. Кейхосров, сын Шавуша, прибыв на тот берег, воспользовался той же колесницей, чтобы доставить себя в Вавилон. Когда он прибыл в местность современного Рея, люди говорили: бирей амед Кейчосрау, "на колеснице приехал Кейчосрау". Он приказал построить на этом месте город, который называли Рей, потому что так по-персидски называется колесница.^[735]

Учитывая все это, как правило, это всего лишь вспомогательные элементы, добавленные к основному сюжету, которые обязаны своим происхождением ошибочной попытке этимологизации. Существование и первоначальное происхождение целой истории вряд ли могут быть продублированы неудовлетворительной этимологией. Что касается еврейских историй, в которых значительную роль играет этимологизация, то, вообще говоря, следует соблюдать то же правило. Там история также обогащается деталями за счет этимологических попыток, предложенных позже. Но в первую очередь это не вызвано к жизни этим фактором. Напротив, поскольку необходимо обнаружить связь между именем и обстоятельствами жизни его носителя, а первоначальная мифическая связь между ними давно стерлась из памяти, черты, совершенно чуждые самому имени, но характерные для истории, иногда приводятся в этимологическую связь с именем и вписываются в историю. Из этого источника вытекает поразительная недостаточность многих из этих этимологических объяснений, например,

толкования Абхрахамы Абх хамоном 'Отец множества' и Ноаха ничамоном 'утешать'. В еврейском мифе о цивилизации Ной является самым выдающимся основателем сельского хозяйства и изобретателем сельскохозяйственных орудий; следовательно, именно он обеспечивает людям утешение от проклятия, наложенного на землю. Эта черта не этимологически выражена в имени Ной; но более позднее формирование рассказа о нем изобрело ложную этимологию, чтобы связать ее с именем. То же самое происходит и с историей языков, в которой Бабхель происходит от балал 'смешивать'. Этимология столь же часто связана с очень второстепенной чертой в истории, как, например, при интерпретации большинства имен сыновей Иакова в Быт. XXIX, XXX, или в происхождении имени קאין (Каин) от קָנָה 'приобретать'. Иногда, наконец, этимон дается правильно, в то время как его первоначальная связь с человеком, носящим это имя, утрачивается с потерей мифического сознания. В таких случаях часто возникает новая особенность истории. Так, например, совершенно правильно утверждается, что יִישָׁכָח (Исаак) происходит от шах 'смеяться', но больше не понимается, что это слово обозначает "Смеющегося" (Солнце), и поэтому вводится смех престарелой матери, которой заранее объявляют о рождении сына, или смех других людей, услышавших объявление. В этимологии названия יִאֲכֹבֶה (Иаков) и этимон и той, к которой он относится (אֲכֹבֶה 'каблук') правильно сохранены, однако без введения иностранного этимологического элемента (אֲכֹבֶה 'обмануть'), которое стало выдающимся в последующем развитии сюжета. Тот же феномен проявляется и в области арабских историй, области семитизма, которую еще предстоит исследовать с точки зрения мифологических вопросов. Я не сомневаюсь, что генеалогические таблицы арабов содержат имена, которые, как будет установлено с помощью здоровой этимологии, являются солнечными обозначениями. Мне, например, кажется, что так обстоит дело с Хашимом. История о том, что он и его брат-близнец Абд Шамс родились со сросшимися лбами или со лбом одного, соединенным с рукой другого,^[736] напоминает мифы о рождении Иакова и Исава, а также Переса и Зеры.^[737] Это было разработано с целью во время более позднего династического соперничества между хашимитами и уммаядами (потомками Абд Шамса). Но Хашим - это "Разрушитель", что идеально соответствует Перешу (Perez) или Гидеону. Когда мифическое сознание было утрачено, была сфабрикована история, носящая явно апокрифический характер, чтобы придать ему этимологию. Это так. По случаю голода, вызванного неурожаем, Хашим отправился в Сирию, где испек большое количество хлеба. Все это он сложил в большие мешки, нагрузил ими своих верблюдов и отвез в Мекку. Там *хашама*, т.е. он разломал хлеб на кусочки, послал за мясниками и раздал его жителям Мекки. Поэтому, как говорят, его называли Хашим, "Разрушитель".^[738] Здесь мы имеем дело с тем же процессом в истории этимологии, который нам довелось наблюдать при этимологическом объяснении библейских имен. Таким образом, как очевидно из приведенных выше примеров на иврите, следует признать, что более поздняя этимологическая концепция часто выдвигалась на передний план настолько, что получала признание как часть повествования.^[739] Но нельзя доказать, что вся история, такая как история о смешении языков в Вавилоне, была сформирована только на безразличной этимологии. Таким образом, мы можем с уверенностью придерживаться предложенного выше объяснения происхождения этой истории о разнообразии языков. Есть все основания надеяться, что в скором времени недавно обнаруженные мифические тексты ассирийской и вавилонской литературы прольют все больший поток света на вопрос, обсуждаемый в этой главе. Богатство источников, содержащихся в двух последних работах заслуженного ученого Джорджа Смита — 'Ассирийские открытия: отчет об исследованиях и открытиях' (1876) и 'Халдейское повествование о книге Бытия' (1876) — позволяют нам возлагать на этот результат самые большие надежды. Очень хотелось бы, чтобы эти открытия способствовали

непредвзятому пониманию сути еврейских мифических историй. Но чтобы достичь результата истинной свободы от старых ошибок, важно отбросить все страхи и руководствоваться исключительно интересами Святая Святых, а именно научной истины, при формировании суждения о приоритетном или одновременном происхождении таких историй у разных народов.

ЭКСКУРС

А. (Страница 30.)

Агадические этимологии.

Также Агада имеет обыкновение восполнять упущения Священного Писания и в другом направлении. В отрывках, где сама Библия не приводит причин для выбора или происхождения имени, Агада совершенно независимо приводит свою собственную этимологическую причину: эта особенность встречается чрезмерно часто (например, в этимологии имени Мириам в Мидраше к "Песне Песней", II. 12, в именах двух средних жен Шипры и Пуах, которые, кроме того, отождествляются с Иохаведой и Мириам, в Талмуде Баб. тр. Сота, fol. 11. b и т.д.).^[740] Здесь я приведу из большого числа примеров один, который дает возможность продемонстрировать интересное совпадение между еврейской и мусульманской Агадой и доказывает, насколько обширны и проникают в мельчайшие детали заимствования, позаимствованные мусульманами у раввинских теологов, и с другой стороны, насколько независимо и совершенно в арабском духе были созданы эти заимствованные сокровища.

In Gen. XLVI. 21, сыновья Вениамина перечислены без каких-либо этимологических замечаний. Агада восполняет этот недостаток и связывает каждое из имен племянников Джозефа с печальными воспоминаниями Бенджамина о своем потерянном брате. Толкования, о которых идет речь, содержатся в Талмуде и мидраше; и они встречаются в другой, но, вероятно, наиболее оригинальной форме в "Таргум Иерус". об этом отрывке; и достаточно сослаться на это. По этому, Бенджамин назвал его десять сыновей 'al perishûthâ de-Yôsêph achôhî 'за отделение от своего брата Иосифа: так Bela', потому что Иосиф был сожран-гости (то есть сорвана), то от него, de-ithbela' minnêh: Bekher, потому что Иосиф был его матери первенца, bukhrâ de-immêh: Ashbêl, из плена, в который Иосиф пал, de-halakh быть-shibhyâthâ: Gêrâ, потому что Иосифу пришлось жить как странник в чужой земле, de-ithgar быть-ar' â nukhrâ' â: Na' amân, потому что Иосиф был очарователен и дорогих ему людей, da-hawâ nâ' îm my-uakîr: Êchî, потому что он был его братом (achôhî): Rôsh, потому что он был самым прекрасным в отцовском доме: Murrîm, потому что он был продан земельный Môph (Египет): Shurrîm, поскольку Бенджамин уже точно достиг возраста восемнадцати лет, то, что срок для вступления в брак (shurrâh) у мужчин:^[741] Ард, от yârad 'спускаться, потому что Иосиф должен был отправиться в Египет.

Арабскую подвеску к этой Агаде я нашел в книге "Захр аль-кимам фихишат Юсуф алейхи ас-салам" ученого маликитянина Омара Ибрахима аль-Аузи аль-Ансари. Это та же книга, которую

цитирует Хаджи Чалфа (V. 381, № 11386) под названием Маджалис ишшат Юсуф,^[742] хотя начало, данное им, не согласуется с начальными словами нашего Кодекса (№ 7 Приложения, в библиотеке Лейпцигского университета). Книга разделена на семнадцать маджали, или сессий, — расположение, нередкое в арабских произведениях наставительного характера или затрагивающих религиозные знания. Каждый маджлис содержит отрывок из жизни Иосифа, всегда представленный стихом из Корана и обильно перемешанный со стихами, другими эпизодами и интермедиями. Это поучительный источник легенды об Иосифе среди мусульман. Если бы я стал давать полную характеристику этой книге, это увело бы нас слишком далеко от темы. Поэтому я лишь упомяну, что это выдает тесную связь с еврейской легендой и что автор обычно часто дает повод для предположения, что Библия и еврейская традиция не были чужды ему или источникам, из которых он черпал. Но здесь все выглядит странно измененным. Например, крик обманутого Исаака: 'Голос - это голос Иакова, а руки - это руки Исава' (Быт. XXVII. 22), там дано (fol. 5 *прямо*) так: аль-ламс Ламсайсау в-аль-Рим рим Йауб "прикосновение - это прикосновение Исава, но запах - это запах Иакова" 'см. Быт. XXVII. 27). Отрывок, с которым мы должны здесь иметь дело, встречается на стр. 149 *прямо*.

Сцена - ужин братьев в доме Иосифа. Каждый сидит рядом со своим родным братом; у одного Вениамина никого нет, и он начинает горько плакать. Затем Иосиф подходит к нему и после долгого диалога представляется Вениамину как его родной брат и разговаривает с ним. После этого Иосиф спрашивает его: 'Юноша, есть ли у тебя жена?' 'Да', - отвечает Бенджамин. 'А дети?' 'У меня трое сыновей'. 'Какое имя ты дал старшему?' - "Хиб (Волк)". 'И почему ты выбрал это имя?' 'Потому что мои братья придерживались мнения, что моего брата сожрал волк, и я хотел сохранить что-нибудь на память о катастрофе. 'А как ты назвал второго? 'Я назвал его Дам (Кровь)'. 'И почему?' "Потому что мои братья принесли плащ, смоченный кровью, и я хотел сохранить память об этом". "А как зовут твоего третьего сына?" "Юсуф, чтобы имя моего брата не было забыто".

Но даже имена, этимология которых встречается в самой Библии, снабжены в "Агаде" новыми этимологическими объяснениями: так, например, йишчах объясняется словами яша или еще чох "Закон был принят или будет принят".^[743]

Б. (Стр. 34)

Герменевтический закон Агады.

Герменевтический принцип, на который мы ссылались в тексте, хотя и не так хорошо известен агадистам, как это было в других кругах (поскольку они нигде прямо не заявляли о нем), прослеживается во всей их концепции Священного Писания. Это принцип, согласно которому *интенсивность значения слова возрастает с расширением его от*. Этот закон был также установлен греческими этимологами и применялся даже с педантизмом одним из старейших грамматистов, Трифоном.^[744] У арабских грамматиков это контролирует все грамматическое поле: зиядет аль-лафз (аль-бина) тадуллудала зиядет аль-манна 'увеличение слова (формы) указывает на увеличение значения'. В толковании Агад также это часто принимается как действительное правило толкования Священных Писаний. Особенно в случае удвоенных форм, удвоенное указывает на более полное понятие, чем неупорядоченное: например, lēbhābh по сравнению с lēbh (оба обозначают 'сердце') трактуется как обозначающее "двойное сердце", включающее в себя добрый и злой импульс (йешер тах и

йешер Харам: Сифре на Второзаконии. VI. 5. § 32). Так же и в "шефифоне" по сравнению с "шефи" удвоенный *ph*, как предполагается, указывает на расширение значения.

Но это слово "шефипхон" содержит, помимо удвоения основной буквы, аффикс "н". Этот аффикс также обычно связывается с расширением значения, точно так же, как это делается переводчиками слова *Qorân* с соответствующим арабским аффиксом *ân*.^[745] Пример из Агады таков: в "Берешит рабба", раздел 97, Йосе б. Халафта говорит: "Труды по добыванию хлеба вдвое тяжелее, чем труды по деторождению, ибо о них сказано: "С болью (бедешев) будешь рожать детей" (Быт. III. 16), в то время как о них сказано: "С болезненностью (бедишшабхон) ты будешь наслаждаться этим [его плодами] во все дни своей жизни"" (*ib. v. 17*). Следовательно, "н", прикрепленное к хешебу, означает удвоение боли; точно так же, как "н", добавленное к шефу " в шефифоне, обозначало хромоту на обе ноги.

С. (Страница 100.)

Лужи и солнечные лучи.

Нет никаких сомнений в том, что древняя идея, связывающая бассейны с восходящим и заходящим солнцем, была основана на представлении о том, что восходящее солнце появляется из воды, а заходящее опускается в воду. В более поздние времена, когда первоначальные мифические обстоятельства утратили свою ясность, представление о Солнечных бассейнах претерпело значительные изменения. По этому поводу мы должны обратить внимание на две различные концепции, обе из которых звучат довольно мифически, которые сохранились в еврейской и арабской традиции. Один из них предполагал, что Солнце проявляет такое рвение к выполнению своей работы, что весь мир был бы охвачен пожаром, если бы его последствия не были смягчены различными средствами для охлаждения тепла; и этими средствами являются Солнечные Бассейны. В Мидраше к Экклезиасту, I. 6, сказано: "Сообщается от имени рабби Натана, что Солнечный шар установлен в резервуаре с водой перед ним; когда он собирается выйти, он полон огня, и Бог ослабляет свою силу этой водой, чтобы не сжечь весь мир". Похожий рассказ содержится в "Шохер табх" в Пс. XIX. 8, и в том же мидраше в ст. 8 талмудическая теория *оверхних водах* (майим ха-^עelyônîm, которые, как говорят, находятся выше небес) приводится в связь с этой идеей. Другая концепция диаметрально противоположна этой. Согласно этой точке зрения, Солнце сначала сопротивляется выполнению своих обязанностей и вынуждено делать это только силой и насильственными мерами. В "Мидраш Акха рабба", Введение, § 25, само Солнце жалуется, что оно не погаснет, пока его не осыпят шестьдесятю ударами кнута и не получат команду "Выйди, и пусть твой свет сияет". У арабов поэт Омейя б. Аби-ш-Салт пространно рассуждает о принуждении, которое должно быть оказано на Солнце, прежде чем оно пожелает даровать свой свет и тепло смертным:

Ш-аш-шамсу татлаху кулла ачири лейлатин * амрана матлаху лоуних мутаварриду.

Ta' ba falâ tabdû lanâ fî raslihâ * illâ mu' ^{add}abatan wa-illâ tujladu.

"Солнце встает в конце каждой ночи *, окрашиваясь в красный цвет и медленно приближаясь.

Он отказывается и не показывается нам во время своей задержки, пока его не накажут, пока его не выпорют.^[746]

Согласно традиции Хикрима, семь тысяч ангелов ежедневно заняты поддержанием Солнца в порядке.^[747] Первая концепция также представлена в мусульманской традиции. Фраза из традиции, цитируемая ас-Суюти (Ташниф ас-Сам' би-тахдид ас-Саб')^[748] гласит, что семь ангелов каждый день забрасывают Солнце снегом и льдом, чтобы его жар не уничтожил землю. Этот способ охлаждения является мусульманским эквивалентом Солнечного бассейна. Более того, мусульманская традиция говорит также о Луне.^[749]

Д. (Страница 100.)

Солярный миф и поклонение животным.

Египетское поклонение животным, да и вообще животнопоклонство, можно проследить только до мифических представлений, которые, когда миф перешел в богословие и истинное понимание его стало редкостью, а затем и вовсе прекратилось, приобрели новое значение, совершенно отличное от первоначального. Соответственно, поклонение животным является одним из источников открытия мифологических фактов. Особенно это касается египетского поклонения животным, которое, как говорит Плутарх ("Об Изиде и Осириде", с. VIII) о религии египтян, основано *по преимуществу* на αἰ τὰ φυσική, поскольку тот же импульс, который отражен в образной части иероглифической системы письма, побудил египтян использовать животных в мифологии с таким же изобилием. Так, например, часто обсуждаемый культ Кошек египтян восходит к одному пункту их Солнечного мифа. Древнеегипетский миф, несомненно, называл Солнце Котом, о чем ясно говорится в XVII главе "Книги мертвых".^[750] Подобно Солнцу, говорит Гораполло, зрачок кошачьего глаза увеличивается с наступлением дня, пока в полдень не становится совершенно круглым; после чего он снова постепенно уменьшается. Египетский миф представлял огромную кошку за Солнцем, которое является зрачком кошачьего глаза. В более поздней Эдде (I. 96, Гильф. 24) также говорят, что Фрейя выезжает с двумя кошками, чтобы нарисовать свою машину. В процитированной выше главе "Книги мертвых", которую Бругш, цитирующий отрывок из Гораполло, анализирует в интересном эссе,^[751] часто говорится, что кошку пугает скорпион, который приближается по небесному своду, намереваясь преградить кошке путь и покрыть ее тело грязью. Бругш отождествляет скорпиона с *Грехом*; но мне кажется более вероятным, что здесь мы имеем дело с отголоском старого мифа о Кошке, то есть солнечного мифа, в котором Солнце сражается с Драконом или змееподобным чудовищем, которое заслоняет или пожирает его. Вместо мифического выражения о том, что Тьма закрывает Солнце, здесь говорится, что "Дракон бурь или ночи покрывает тело Кошки грязью".

Я упоминаю здесь этот важный аргумент, влияющий на происхождение поклонения животным, не из-за Кошки, а для того, чтобы указать на элемент египетского поклонения животным, который связан с мифическим представлением о Солнце, более полно разработанным в тексте, — что оно погружается в воду вечером, чтобы утром снова выйти на сушу. Хорошо известно, что во многих частях Египта Крокодил пользовался божественными почестями. Теперь это поклонение, по-видимому, связано тем фактом, что в вышеупомянутом отношении Крокодил является, так сказать, мифологическим иероглифом Солнца и, несомненно, фигурирует в Солнечном мифе как обозначение Солнца. Большую часть дня крокодил проводит на суше, а ночь - в воде. Herodotus (II. 68) says, τὸ πολλὸν τῆς ἡμέρας διατρίβει ἐν τῷ ξηρῷ τὴν δὲ νύκτα πᾶσαν ἐν τῷ ὑδατὶ Πлутарх показывает удивительным тактом, особенно в его ясного разума по отношению к мифическому использованию живых существ, находящихся в воде или вырастают из него, и, следовательно, понимает, отношение Лотос-цветок к Солнцу в этом смысле: οὕτως

ἀνατολὴν ἡλίου γράφουσι τὴν ἐξ ὑγρῶν ἡλίου γινομένην ἀναψιν αἱ νιπτόμενοι (де Изида Эт Osiride, гр. Си.). Еще в лечении крокодила он странно кучи гипотеза на гипотезе (*там же*. гр. LXXV.), и имеет превосходное представление лишь постольку, поскольку он стремится найти в природе Крокодил происхождение поклонение обращено к нему, в то время как Диодор доволен утилитарное объяснение, что крокодил держит грабителей на расстоянии от Нила (т. 89). Но в этом вопросе он не попадает, как во многих других, в самую точку.

Обратной стороной поклонения крокодилам является поклонение ихневмонам в стране, которая сейчас называется Файюм. Согласно классическим репортерам, это животное было священным для Буто, которого греки отождествляли с Лето. Макс Мюллер (Chips etc. II. стр. 80) убедительно доказал, что Лето или Латона - одно из имен Ночи. Ихневмон, соответственно, также является мифическим обозначением Ночи в ее связи с Солнцем (Кошка, Крокодил); ибо особой характеристикой Ихневмона, с которой связано поклонение ему, является его особая враждебность к кошкам и крокодилам.

Роль, которую Корова играла также в поклонении животным, должна быть прослежена до Солнечного мифа как его первичного источника. Хорошо известно, что одно из самых распространенных названий Солнца в мифологии — это Корова. Солнечные лучи описываются как коровье молоко; особенно в Ведах это одна из самых известных концепций. Поклонение Скарабею у египтян также должно основываться на тесной связи с солнечным мифом, хотя точка привязанности к этой мифологической группе в данном случае не очевидна для нас, столь далеких от мифологического мышления. Однако даже Плутарх^[752] пытается обнаружить некоторую точку сходства, которая могла бы служить *третьей сравнения*, и находит ее в способе генерации скарабея.

Поклонение животным не основывалось на каком-либо опыте полезности или вредности животных, но всегда находилось в тесной связи с Солнечным мифом, богословским и литургическим развитием которого оно является. Это наиболее наглядно видно из того факта, что, помимо реально существующих животных, существовали также воображаемые, которые удостоивались божественных почестей и играли очень заметную роль, как, например, Феникс. Но и это слово - всего лишь древнее мифическое обозначение Солнца. Феникс - "крылатое животное с красными и золотыми перьями";^[753] описание Солнца с мифической точки зрения, как должно быть достаточно очевидно из того, что было изложено на стр. 116. Феникс приходит каждые пятьсот лет — в конце каждого великого Солнечного периода. Когда стадия мифотворчества была пройдена, и имя Феникс исчезло из списка названий Солнца, слово, пережившее сам миф и остатки неправильно понятой мифической концепции, связанной с этим словом, могло породить суеверие о реальном существовании птицы Феникс. И именно эти останки позволяют реконструировать мифическое значение.^[754] Даже религиозные обычаи могут иметь свой источник в древнем мифическом круге идей. Из Геродота мы узнаем, что египтянам было запрещено приносить в жертву или есть Корову, но что Бык не был так защищен.^[755] Это тесно связано с мифическими представлениями. Корове, молоко и рога которой являются мифическими представителями лучей, будь то Солнца или Луны, более естественно было бы оказывать широкое божественное почитание, чем Быку, который менее полно демонстрирует то, что миф повествует о Солнце, поскольку у него нет молока; и почитание, естественно, несло бы с собой идею, что запрещено ни убивать, ни употреблять в пищу священное животное.

Е. (Страница 109.)
Солнце как колодец.

К мифической концепции, обсуждаемой в тексте, которая рассматривает Солнце как Глаз, следует добавить еще одно параллельное представление о Солнце как о колодце. Язык и миф здесь демонстрируют поразительное единообразие, которое помогает идентификации. Во многих языках есть одно и то же название для Колодца и Глаза, как если бы они следовали математическому закону, согласно которому, когда каждая из двух вещей равна третьей, они равны друг другу. Так и в семитских ('ayin, 'ayn и т.д.); в персидских tsheshm и tsheshmeh; в китайском ian, это слово обозначает как колодец так и глаз. Тридцать четыре колодца близ Бунарбаши, который раньше считался местом гомеровского Илиона, люди называют круглым числом "сорок глаз". Ибо Солнце - это не только видящий глаз, но и текущий колодец. Возможно, что *плачущее око*, которое на самом деле является текущим колодцем (см. Иер. VIII. 23 [IX. 1] *we-ênay meqôr dim 'â* 'если бы мои глаза были фонтаном слез'), может служить посредником между двумя чувствами. Heinrich Heine, in his 'Nordsee-cyclus' ('Nachts in der Kajüte') says:

Из этих небесных глаз надо мной,

Падают легкие и дрожащие искры...

О вы, небесные очи надо мной!

Оплакивайте себя в моем духе,

Чтобы мой дух мог переполнить

С этими слезами, такими сладкими и звездными.^[756]

Фрейя, признанная солнечная фигура, чью машину рисуют кошки, плачет *золотыми слезами* по своему потерянному мужу.^[757] Здесь слезы из глаз Солнца - это его золотые лучи.

Солнце - это Колодец, и свет его лучей - это влага, которая течет из колодца. В Египетской книге мертвых Солнце называется *ра пу нум атеф нутеру*, "Солнце, *первобытная вода*, отец богов".^[758] Лукреций (О Природе, Ст. 282) называет Солнце

Largus item liquidum fons luminis, aetherius, Sol,

Inrigat assidue coelum candore recenti,

'который наполняет небеса вечно новым сиянием'. Та же точка зрения преобладает и на семитской почве. В иврите и арабском корень *нахар* в равной степени означает "течь" и "сиять". *Нахар* (евр.), *нахар* (арх.) - "река", *нахар* (арх.) - 'яркость солнца днем'. В стихотворении Абд-ар-Рамана аль-Асади в защиту племени Асад против сатиры Ибн Майяды из племени Мурр заход Солнца называется *иншибабуха*^[759] "его излияние", его состояние, когда он излил все свои лучи:

Если бы Солнечные лучи принадлежали одному племени, * тогда его сияние и его сокровище принадлежали бы нам;

Но он принадлежит Богу, который властвует над ним; * к Его власти принадлежат и его возвышение, и его излияние самого себя.

Walau anna ẓarna-sh-shamsi kâna li-ma' sharin * lakâna lanâ ishrâḳuhâ wa' ḥtijâbuhâ;

Walâkinnahâ lillâhi yamliku amrahâ * li-ḳudratihi iṣ' aduhâ wansibâbuhâ.

Поэт Гарафа, чтобы выразить идею о том, что Солнце *одалживает* или *тратит* свои лучи, использует глагол 'поить' (самат-ху ият уш-шамси, Муаллах, ст. 9.), и та же идиома используется для обозначения света звезд. Слово *kaukab*, которое в семитском языке обычно обозначает звезду, также означает источник-колодец, например: 'и пусть источник-колодец (*kaukab*) не орошает пастбище' (AğĀnî, XI. 126. 15). Сравните отрывок из введения к Комментарию Замачшари к Корану под названием "аль-Кашшаф" (de Sacy, Anthologie grammar. ar. стр. 120. 8, текст), где два значения этого слова встречаются близко друг к другу. К этому месту относится также фраза, произнесенная рабби Ами в Вавилонском талмуде, Таанит, глава 7 б. Он объясняет слова аль-каппаим киссар в Книге Иова XXXVI. 32 таким образом: "Из-за греха их рук он (Бог) задерживает дождь", поскольку под "легким" дождем следует подразумевать (анар элла матар), и дает такое же толкование слова "свет" в другом отрывке, Иов XXXVII. 11: "он также наполняет облако влагой, *распространяет облако своего дождя*' (яфишанан оро). Но из какой жидкости состоят лучи небесных тел, мифом не установлено. В "Вендидаде", XXI. 26, 32, 34: "Солнце, луна и звезды богаты *молоком*". Не менее распространена идея о том, что небесные тела *образуют воду*.^[760] Этот последний взгляд на солнечные лучи как на жидкость замечательно отражен в венгерском языке; и поэтому я отмечу некоторые факты, относящиеся к этому предмету, которые будут интересны исследователям сравнительной мифологии. Особенно примечательно, что в древневенгерском языке слово *hugu*, которое на современном языке означает только "моча", использовалось для обозначения "звезды". В "Легенде о святом Франциске", древнем документе венгерского языка, латинское *stellarum cursus* переводится *hugoknak folyása* "течение хугека". К тому же корню, вероятно, принадлежат и некоторые имена собственные, собранные преподобным Ароном Силади (мадьярский Ньелвер, I. 223), например, Хугди, Хугод, Хугус (которые следует читать Хугиди, Хугяд, Хугьос), что, несомненно, должно означать "сияющий", *фенес*. Тот же взгляд на свет как на жидкость сохранился и в более позднем языке, в котором с *sugár* "луч" используется глагол *ömlik* "изливаться", как и во многих других языках.

Ф. (Страница 113.)

Каин по-арабски.

Имена первых братьев в библейской легенде о мусульманах - Хабил и Абил. Даже Д'Эрбело (Восточная библиотека, С.В. Кабиль) объясняет: *ḲĀbil*, 'Принимающий', как арабское изменение этимона, которым еврейский текст снабжает это имя, а именно. канитхи, 'Я обрел или принял человека для Яхве'. И все же мы должны сомневаться в том, имеет ли имя Абил какую-либо этимологическую опору в этой группе. Также это, как предполагает Хволсон, нельзя отнести к ошибке переписчика, которая была распространена таким образом, чтобы стать исправленной.^[761] Он основан на своеобразной фантазии арабов составлять пары имен. Можно наблюдать, что этот процесс происходит одним из двух способов. Во-первых, арабы любят использовать в группах имен различные производные от одного и того же корня: например, они называют двух ангелов могилы Мункар и Некир; две армии в истории Александра Мунсика и

Нашика, что-то вроде Яджуджа и Маджуджа;^[762] и в истории Иосифа два мадианитянина, которые подняли Иосифа из ямы выходят Башшар и Бушра.^[763] К той же категории принадлежат Шиддид и Шаддадд, два сына Хада; Малик и Милкан, сыновья Кинаны.^[764] Этот причудливый перешел от легенды в реальную жизнь, где она часто решается имена давали детям, например, Хасан и Ḥuseyn двух сыновей ‘Alî, и больших групп, как три брата Nabîh, Munabbih, и Nabahân (Aġânî, ви. 101), Amîn, Ma’ mûn, и Musta’ min трех сыновей Hârûn Халиф AP-Rashîd. Эта практика прослеживается не только в именах современников, но и в генеалогических рядах имен как доисторических, так и исторических времен: например, Хузал б. Хузейл б. Хузейла, человек, принадлежащий к хадитам (Исторический комментарий к поэме Ибн Абдуна пар Ибн Бадруна, изд. Дози, Лейден, 1848, стр. 67. 1 текст); в Thamûdite Kûdâr б. Kûdeyrâ (Ḥarîrî, Мак. стр. 201); Sâṭ irûn б. Asṭ irûn Аль-Jarmaġî, строитель крепости Ḥaḍr, завоевание которого связана с историей, полной потрясающих трагедии (Yâkût, второй. 284. 12) и т. д. Интересный пример такой группировки существительных в современной популярной риторике встречается в личном рассказе Бертон о паломничестве в Мекку и Медину (II. 146 изд. в двух томах). Во-вторых, при соединении имен арабы любят допускать преобладание созвучия. Итак, у нас есть Рахам и Райам, Харут и Марут, Хавил и Савил (см. Бахер, там же.), Яджудж и Маджудж для библейских Гог и Магог. Из последнего примера очевидно, что склонность образовывать созвучные пары имен не чужда евреям; другой пример на иврите - Эльдад и Медад, а из талмудической литературы - Чиллех и биллех. Ассонанс возникает не только в конце слов, при этом начальный слог безразличен, но и обратно в первом слоге, при этом конец слова безразличен. Пример последнего встречается в именах выживших ортодоксальных представителей народов Хад и тамуд в мусульманской легенде, джабал и Джабарс (или Джабарш, см. Яут, II. 2; но, конечно, не Джабулка и Джабулса, как пишет Джусти в "Аусланде" за 1875 год, стр. 306). Более того, эта любовь к созвучиям, естественная для арабских писателей, распространяется за пределы собственно сферы арабских легенд и на зарубежные страны. Пример можно найти в "Романе оAntAntar", XXIX. 72. 10, где двух франков, братьев, убитыхAntAntar, зовут Зауберт и Тауберт. Несомненно, автор слышал о франкских именах, оканчивающихся на *берт*; он уже упоминал короля Яуберта. Тенденция образовывать такие созвучные имена настолько распространена, что правильные звуки одного из двух без колебаний искажаются ради созвучия. Так было в случае с Яджуджем и Маджуджем; другим хорошо известным примером является пара имен Солиман и Долиман для Сулеймана и Данишманда. Библейский Савл назван в мусульманской легенде Талутот из-за созвучия с Джалутот (Голиафом).^[765] Также примечательно, что первый вид созвучия наблюдается не только в личных именах, но и в географических названиях собственных, например, Када и Кудейи, два холма близ Мекки (Яут, IV. 245. 15), Ахшан и Чушейн, также холмы (там же. I. 164. 12, и см. Относящиеся к ним притчи в аль-Мейдани, I. 14. 2); Шараф и Шурейф, населенные пункты в Неджде (Ибн Дурейд, 127. 15.)

Эта фонологическая тенденция привела также к появлению имени QAbil как созвучия с Hâbil. Имя Хаин 'Каин' первоначально произносилось арабами в его еврейской форме, что было особенно легко, потому что Хаин - древнеарабское имя собственное.^[766] Благодаря силе созвучия Хайн был изменен в устах людей на Абиля, и эта форма позже проникла в литературу и стала общепринятой. Масуди все еще знает имя QAyin и категорически осуждает форму QAbil как неправильную ("Золотые прерии", I. 62); и он цитирует стих, из которого явствует, что библейская этимология слова qānā, которая в равной степени применима к арабскому языку, ему известна:

Waḡtanayâ-l-ibna fa-summiya Kâyina * wa-‘ âyanâ nash‘ ahu mâ ‘ âyanâ

Fa-shabba Hâbilu fa-shabba Kâyin * wa-lam yakun beynahumâ tabâyun.

Они (Адам и Ева) обрели сына; поэтому его называли Хаин*, и они видели его рост таким, каким видели его сами.

Итак, Хабиль вырос, и Шайин вырос *, и между ними не было споров.

То же самое также очевидно из того факта, что мусульманская традиция заставляет Хабриля жить в местечке Ханейна близ Дамаска (Яут, II. 588. 11), что можно объяснить только его фонетическим сходством с Хаяином. Более того, связь, в которой Абульфарадж (Historia Dynastiarum, стр. 8) связывает изобретение музыкальных инструментов с дочерьми Каина,^[767] свидетельствует о прежнем использовании арабами библейской формы имени, поскольку эта традиция основана на арабском слове *ayunâ* "певица".

В восточно-христианской книге об Адаме, которую перевел Диллманн, слово *ayin* переводится как "Ненавистник"; "ибо он возненавидел свою сестру в утробе матери, и поэтому Адам назвал его *ayin*". Диллманн справедливо предполагает, что на эту идею наводит происхождение имени от *ḳinnê* "ревновать к кому-либо".^[768]

G. (Страница 116.)

Грамматическое примечание к Иоилу II. 2.

Я приберег обоснование использования стиха Иоила II. 2 для краткого экскурса здесь. Хорошо известно, что в семитских языках страдательное причастие часто используется вместо активного, аналогично английскому *possessed of* вместо *обладающий*, и немецкому *Bedienter* вместо *Bedienender*. По-арабски (в котором местные лингвисты называют эту использования *maf' ūl bima' na-l-fâ' il*) *ḥijâb mastûr* 'на скрытой занавесом,' сказано 'в сокрытии,' *sâtir* (Korân, XVII в. 47; ср. Аль-Ḥarîrî, 2-е изд., стр. 528. 17) и т. д., в арамейском *achîd' âmartâ* 'покоритель мира, для *âchêd*; *râphûkâ* 'копатель' для *râphêk* (Talm. Вавилон. Сота, 9 б.); по-самаритянски кетубха - "писатель" (Ле Лонг, Библия. sacra, p. 117; de Sacy, Mémoire sur la version arabe des livres de Moïse, in the Mém. de l'Acad. des Inscriptions, 1808, стр. 16); в более позднем иврите *lâûûach* "покупатель" вместо *lôêech kephûy tôbhâ* "тот, кто скрывает полученное добро", отсюда "неблагодарный" (см. *Выше*, стр. 193), вместо *kôphe*; *dôbh châûph* 'рвущий медведя', от *chôtêph* (тарг. II. Gen. XLIX. 27). То же самое часто встречается и в библейском иврите, например, ага черев 'державший мечи' для "чазе", Песнь Песней, III. 8); 'erûkh *milchâm* 'организация битвы' для 'orêkh (Иоиль II. 5, сравните Иер. VI. 23, Л. 42, где за глаголом ' -r-kh, используемым для составления линий для битвы, следует предлог *le*; это, однако, можно опустить, как в кохен мешуах милчаме 'священник, помазанный на войну' в Мишне). Я отношу к той же категории шахар парю в рассматриваемом сейчас стихе, где, по моему мнению, пассивный парю означает активный пар.

Но чтобы понять мое объяснение этого стиха, следует также заметить, что глаголы, которые регулярно употребляются с определенным существительным в качестве подлежащего или объекта на иврите, могут обходиться без существительного, которое тогда имплицитно включено в состав глагола: очень естественный процесс. Если я говорю, например, 'он хлопал в ладоши', то глагол сам по себе содержит понятие 'его руки'. Это эллиптическая или, скорее, многозначная конструкция, в которой опущено существительное, аналогичная той, которая используется для выражения движения глаголом, сам по себе не подразумевающим

движение;^[769] например, Num. XX. 26, мы-Аарон йешасеф хумет шам "Аарон *был собран* [к своим отцам или своему народу] и умер там'. Слова 'и умер там' делают излишним дополнение el 'attâw 'своим народам', которое добавлено в ст. 24. Аналогично с s-ph-ḳ 'хлопать в ладоши' объект каррауîm 'руки' может быть опущен (Иов XXXIV. 37; возможно, также Is. II. 6) и т.д. В тот же список я включил пару из нашего отрывка: кенапхайим 'крылья' или кенапхау 'его крылья' опущены. Выражение 'распространяющийся рассвет' понятно само по себе, как 'рассвет, расправляющий свои крылья'. Но тот факт, что дополнительный объект после ragûs мог быть опущен, доказывает, насколько распространенным было представление о Птице Зари с распростертыми крыльями, которое нашло этот способ выражения.

Х. (Страница 153.)

Хайнал.

Венгерский язык показывает, как меняется речь при определении цвета восходящего Солнца. Венгерское слово, обозначающее рассвет, hajnal, этимологически связано с hó, что означает *снег*. Следовательно, первое, должно быть, изначально обозначало "белый";^[770] и хайналпир, 'утренняя краснота', буквально означает "краснота белого". И концепция *красноты* зари преодолела то, что должно было преобладать, когда вошло в обиход выражение hajnal, но которое сейчас можно распознать только с помощью грамматического анализа. Это видно также из того факта, что в районе Эрмеллек людей с красным цветом лица насмешливо называют *хайналь* (то есть как *красная заря*, но строго как *белая заря*).^[771]

I. (Страница 155.)

Солнце бледнеет, а Луна краснеет.

Хотя, как мы видели, мифология приписывает Солнцу как красноватый, так и белый цвет, все же следует заметить, что это так только на самой ранней стадии развития мифа. Более поздний период предпочитает связывать Солнце с понятием красноватого или желтого цвета, оставляя белый цвет Луне, как более подходящий. Лабхан, 'белый', не закрепился в языке как название Солнца, тогда как его женское имя Лебхана закрепилось как название Луны. Концепция цвета, которую миф придает Солнцу и Луне, хорошо иллюстрируется отрывком, в котором говорится, что и Солнце, и Луна теряют свой естественный цвет из-за стыда, а именно, Ис. XXIV. 23 вехафера хал-лебханах-бхоша ха-чамма, "Луна становится красной, а солнце бледнеет, ибо Яхве воинств правит на горе Сион и в Иерусалиме". Распределение выражений, обозначающих *стыд*, бош и шафар, которые в других местах также находятся в параллели, здесь организовано не случайно, поскольку речь идет о Солнце и Луне — объектах, которые, как представляется, имеют свои собственные цвета, — но должны соответствовать естественным цветам каждого из них. У *мужчин* оба глагола употребляются без различия; но "убелять" является распространенным выражением, обозначающим *посрамление*, так что в более позднюю эпоху "убелять лицо соседа" стало устоявшейся формулой в этом смысле (хам-мальбин пене чабхеро или ахвар аппе, Bābhā MeîlâĀ, стр. 58 b; сравните Леви, Чалд. Вертерб. I. 245 a; II. 173 a), и вытеснил 'заставляющий краснеть' с поля. Более того, слово bosh, означающее "стыдиться", даже в прежние времена было более распространенным, чем sh-ph-r. Первое означает "становиться белым" и этимологически принадлежит к той же группе, что и арабское bâḏ, откуда abyad 'белый'; последнее принадлежит к группе арабского ḥ-m-r (с изменением губных *p* и *m*), откуда amagmar 'красный'. Соответственно, выражение о том, что Солнце боша "становится

белым", а Луна шаф-ра "становится красной", предполагает идею красноватого солнца (Эдом) и белой луны (лебхана).

Такое же соотношение между цветами Солнца и Луны предполагает и древнеперсидский поэт Асади в своем стихотворении "Соперничество дня и ночи", к которому мы имели случай обратиться на стр. 95. В нем День говорит Ночи:^[772] "Хотя Солнце ходит желтое, все же оно лучше Луны; хотя золотая монета желтая, все же она лучше серебряной крупы".

К. (Страница 155.)

Цвет Солнца.

Ниже приводится буквальный перевод отрывка из Талмуда, который показывает, какие рассуждения о цвете Солнца существовали в позднюю эпоху и как, даже когда технические термины языка были далеко продвинуты к оседлости, людям никоим образом не было ясно, какое представление о цвете следует связывать с Солнцем. Этот отрывок встречается в трактате Бабха Батра, глава 84 а. Вавилонского талмуда. Чтобы читатель мог это понять, мне нужно только предположить, что это обсуждение слова, выражающего цвет, а именно шехамтит. В Мишне, к которой относится этот отрывок из Талмуда, встречаются следующие слова:

Шехамтит ве-нимшатх лебана, лебана ве-нимшатх шехамтит шенехем екхолин лахазор бахен: "Когда покупатель и продавец придут к соглашению относительно пшеницы, которая должна иметь цвет шехамтит, и продавец поставит белую, илинаоборот, тогда они оба могут аннулировать продажу". Теперь в Талмуде считается само собой разумеющимся, что этот цвет - слово происходит от *shammâ* "солнце" и означает "цвет солнца".

Рабх Папа говорит: "Поскольку сказано [что продавец поставляет] белое [как противоположность тому, что требовалось], очевидно, что солнце *красное* (суматти); и на самом деле оно красное при восходе и заходе; и только по вине нашего зрения, которое недостаточно мощное, мы не видим его в течение всего дня такого цвета. *Вопрос:* Говорится [об одном виде проказы], *цвет которого темнее, чем у кожи* (Лев. XIII. несколько раз), это цвет *солнца*, который кажется более глубоким, чем цвет тени, тогда как в отрывке явно говорится об *обелом* цвете проказы? (чтобы цвет солнца был белым.) *Ответ:* И то, и другое верно в отношении цвета проказы: он напоминает солнечный цвет, поскольку он более глубокий, чем оттенок [и в этом отрывке говорится о разновидности проказы, при которой цвет более глубокий, чем у кожи]; но он не похож на солнечный цвет, поскольку последний красный, в то время как сам по себе белый. Но постановка вопроса [который принимал как должное белый цвет солнца] предполагала идею о том, что [изначально белое] солнце приобретает красный оттенок при восходе и заходе только потому, что при восходе оно проходит мимо роз Эдемского сада, а при заходе проходит мимо врат Гехиннома [Ада, и в каждом случае красный оттенок пройденного объекта отражается на самом солнце]. Некоторые предполагают обратное условие [и предполагают, что цвета, лежащие на противоположной стороне небес — при восходе адские, а при заходе райские розы — отражаются на солнце]".

Мусульманские легенды и народные предания представляют собой примеры заимствования историй, которые в каком-либо иностранном цикле легенд связаны с любимыми героями этого цикла, путем замены иностранных героев теми, кто хорошо известен в мусульманской традиции. Таким образом, многие местные иранские традиции и истории были изменены и истолкованы в мусульманском смысле после подчинения разума Ирана господству ислама. Этот феномен встречается нам на каждом шагу в истории религий и историй Востока и Запада. Здесь я ограничусь цитатой из одного примера. Гора Демавенд в районе Рейи играет важную роль в древнеиранской истории о войне великого царя Феридуна с Зохаком Буюраспом; к этой горе победитель демонов приковал бесчеловечного монстра и сделал его бессильным перед злом. Итак, мусульманский цикл легенд позаимствовал Сулеймана (Соломона) у евреев и наделил его характеристиками, которые Агада описывает о великом царе евреев; эти характеристики, кстати, сами по себе сильно указывают на влияние иранской истории о Феридуне. Среди них особенно следует отметить подчинение демонов таинственным кольцом, которое перешло из Агады в Коран (Сур. XXI. v. 82) и в исламскую традицию. Когда Демавенд стал мусульманской землей, ему пришлось избавиться от воспоминаний о старом легендарном иранском царе. 'Простые люди верят, ' говорится в Яут, II. 607, - что Сулейман, сын Дадуда, приковал к этой горе одного из мятежных сатанистов по имени Шахр, Предатель; другие верят, что Феридун приковал к ней Буйураспа и что дым, который, как видно, выходит из пещеры в ней, - это его дыхание'. Более того, из этой заметки мы узнаем, что первоначальная история все еще обладала живучестью наряду с трансформацией. Сохранению старых национальных воспоминаний способствовало отчасти интеллектуальное движение, возбужденное в Иране "Книгой царя" (Шах-намех), отчасти выдающиеся национальные историки, которые в то же время были сведущи в арабской филологии и заинтересованы в сохранении старых воспоминаний о своей собственной нации.^[773] Присвоение и трансформация греческих мифов, вероятно, встречаются реже. Случай, приведенный в тексте, является примером такого присвоения, при котором место менее известных персонажей греческого мифа занимают более знакомые персонажи Нимрода и его семьи. Однако бывают и случаи, когда название меняется, хотя заброшенное название столь же знакомо, как и недавно добавленное в легенду. Пример этого из Географического словаря Яута, IV. 351. 16 кв., выглядит следующим образом. Автор говорит о месте под названием аль-Ладжун к западу от Иордана и говорит: 'В центре деревни аль-Ладжун находится круглая скала с куполом (хубба) над ней, которая, как полагают, была местом молитвы Авраама. Под скалой находится колодец с большим количеством воды. Рассказывают, что во время своего путешествия в Египет Авраам пришел со своими стадами к этому месту, где не хватало воды, и жители деревни умоляли его идти дальше, так как воды было слишком мало даже для них самих; но Авраам ударил своим посохом о камень, и из него обильно потекла вода. Скала существует и по сей день. "Нет необходимости в дальнейшем изучении, чтобы показать, что эта мусульманская легенда является всего лишь трансформацией библейской легенды о Моисее, ударившем по скале и напоившем свой измученный жаждой народ. Однако Ибрагим был заменен на Мусу, имя, столь же знакомое по мусульманским легендам.

Это чудо, когда вода вытекает при ударе посохом по твердому предмету, более того, очень популярно в легендах и повторяется в других случаях, особенно в легенде о царе Соломоне.

Говорят, что колодец в Лине, водопойной станции в земле Негд в Аравии, был вырыт демонами на службе Сулеймана. Ибо однажды он, покинув Иерусалим в путешествие в Йемен, проходил мимо Лины, когда его товарищи были охвачены страшной жаждой и не могли найти воды. Тогда один из демонов рассмеялся. "Что тебя так смешит?" - спросил Сулейман. Демон ответил: "Я смеюсь над тем, что твой народ так страдает от жажды, когда они стоят над целым морем воды". Тогда Сулейман приказал им ударить своими палками, и тут же хлынула вода. (Яют, там же. стр. 375, 22 кв.)

М. (Страница 212.)

Истоки.

В качестве примера этого я могу упомянуть, что в противовес библейскому мифу о Цивилизации, который связывает посадку виноградной лозы с Ноем, раввинская Агада заставляет даже Адама наслаждаться плодами виноградной лозы, которая была запретным плодом Рая.^[774]

Мусульманская легенда называет ханаанского царя Дарамшила, современника Ноя, первым любителем вина, говоря, что он был первым, кто отжал и выпил вино: аууал ман-иташар-аль-чамр вашариба.^[775] Я также мимоходом замечая, что особенность арабской легенды о Ное, упомянутая в моей статье, цитируемой ниже, а именно: долголетие, по-видимому, связано со старым солнечным мифом. Долгая жизнь отличает потомство Адама в Книге Бытия и достигает своего максимума у Мафусаила. Долголетие, которое в народных верованиях, особенно в Италии, приписывается Кукушке (А. де Губернатис, стр. 519), объясняется ее солнечным характером в мифе. Долголетие Ноя вошло в поговорку на арабском: 'umr nḥḥ 'продолжительность жизни Ноя'. В произведениях поэта Руби мы находим-

Faḳultu Лай 'ummirtu 'umra-л-ḥisli * ac 'umra Nûḥin Заман-Аль-fiṭ aḥli,

- Я сказал, если бы мне суждено было прожить жизнь ящерицы или жизнь Ноя во времена потопа.^[776] Marzûḳ Аль-Mekkî говорится в стихотворении к Moḥammed Аль-Amîn: Fa'ish 'umra Nûḥin фи surûrin ва-ḡibṭ atin, 'живой жизни Ноя, в радость и утешение' (Aḡânî, XV. 67. 4); и точно так же, Абу-л- 'Alâ (Saḳṭ Аль-Занд, И. 65. В. 4.):

Fakun fî-l-mulki yâ cheyra-l-barâyâ * Suleymânan fakun fî-l- 'umri Nûḥâ.

"Тогда будь в правительстве, о лучшее из сотворенных существ, Соломоном, а по продолжительности жизни - Ноем". И мы также находим vâafiz:^[777]

Приди, подай мне сюда золотую пыль, победоносную навеки; да будет она излита,

Это дает нам в награду богатые сокровища Яруна и век Ноя.

Но побочную причину того, что Ной стал особым примером долголетия, можно найти в южносемитском значении глагола noch. По-эфиопски Ной называется Noch, а глагол обозначает *долгую жизнь*. И в эфиопской поэме (в "Крестомате" Диллмана. Эфиопия., 111. № 13. v. 1) о долголетьи Мафусала говорится: "завахабк" нуч маваэль ла-Матусала.

Та же тенденция, которая у евреев привела к тому, что происхождение аммонитян и моавитян было отнесено к кровосмесительным связям дочерей Лота со своим отцом, привела точно к такому же результату много веков спустя в другой, но родственной сфере. Изучающим историю исламской цивилизации известно, что лучшие персы, несмотря на свое подчинение скипетру ислама, долго и активно боролись против арабизации, которую они считали совершенно недостойной персидской нации, по их мнению, более талантливой из двух. Эта реакция вызвала публикацию многих литературных документов; и особенно породила одно очень любопытное и еще не до конца оцененное движение, зародившееся в кругу Шуубийя.^[778] Чтобы казаться членом великой исламской семьи равного происхождения с арабами, персы позаботились о том, чтобы вплести свою собственную раннюю историю в легенды этой религии. Это было сделано двумя способами. *Во-первых*, они стремились проследить свою генеалогию до сына Авраама, чтобы иметь противовес арабам и своему отцу Измаилу. Таким образом, удалось отнести неарабов к Исааку с побочным намерением представить это происхождение как более благородное, чем происхождение от Измаила.^[779] И мы также встречаемся с утверждением в "Китаб аль-Хайн", что у Авраама, помимо Исаака и Измаила, был еще один сын по имени Фаррух, от которого произошли неарабы (аль-хаджам).^[780] *Во-вторых*, генеалогическая священная история извращена в смысле, враждебном арабам. Так, например, Измаилу не позволено быть сыном, которого Авраам собирается принести в жертву Аллаху, но Исааку - предку неарабов, как гласит еврейская традиция.^[781] и история колодца Земзем связана с персидским царем Сабуром и другими воспоминаниями.^[782] В Историческом комментарии к поэме Ибн Абдуна пар Ибн Бадруна, опубликованном профессором. Дози, страница 7 арабского текста, мы находим различные утверждения относительно происхождения персов. Большинство этих генеалогий различными путями восходят к персам б. Нух (Сим, сын Ноя); одна из них ведет свое происхождение от Иосифа, сына Иакова. Этнологическое происхождение нации от Сам, с точки зрения арабов, конечно, не предполагает представления об особом превосходстве соответствующей нации; ибо даже загадочным Наснам из арабских басен, своего рода чудовищным получеловекам-полуптицам (обезьяны также называются так в вульгарном арабском языке), разрешается иметь семитскую генеалогию.^[783] Но, во всяком случае, в родословной от Sâm нет враждебных намерений. Таким образом, приведенные выше генеалогии, хотя и не содержат тенденции, прямо враждебной персам, далеки от того, чтобы выдвигать эту нацию на передний план, и позволяют пролить свет на невысказанное представление о величии арабской нации. Совсем иначе обстоит дело с другим выводом, предложенным в том же отрывке. Это делает персов принадлежащими к потомкам Лота, их предки были плодом его кровосмешения с двумя дочерьми. Самаритяне говорят то же самое о друзьях.^[784] Я полагаю, что эта генеалогия основана только на намерении — подобно идентичной истории, рассказанной древними евреями об Аммоне и Моаве. Местная традиция, существующая в Джейруде, деревне к северу от Дамаска, по дороге в Пальмиру, говорит *оплеменн народа Лота*, которое жило на земле, ныне покрытой соленым озером (Мемлаха или Меллаха), город которого был разрушен гневом Божиим.^[785] Эта история, возможно, возникла в результате какой-то войны более позднего мусульманского населения против более древних жителей или против бедуинов, которые поселились там. Следует также отметить, что мусульманские авторы демонстрируют преобладающую тенденцию переносить события далеко на север, в Хаму и Халерб (Алеппо) в Сирии, мутафику или малубу, то есть Библейский Содом. Это

следует из Яут, III. 59, 124. В только что упомянутом конкретном случае, без сомнения, существование соленого озера способствовало созданию местной традиции (на языке Талмуда понятие Ямам-меллах, 'соленое море', сильно обобщено и становится почти риторической фигурой; см. Отрывки из Тосафота о Песахиме, fol. 28 a. init. Абходат); об озере Яммун на севере Ливана см. "Райзен" Зетцена, I. 229, 302, II. 338, на который ссылается Эвальд, "История Израиля", I. 314. Аналогичным образом более поздняя арабская местная традиция локализовала эпизод содомской истории на трансиорданском берегу Мертвого моря. Ибо очевидно, что история превращения жены Лота в соляной столб является источником следующей популярной традиции, отмеченной Палмером ("Пустыня Исхода", стр. 483). Недалеко от Мертвого моря, в бывшей стране Моав, в месте под названием Эль-Иегудия, "Еврейка", находится огромная черная масса базальта, которая, как говорят, изначально была женщиной, которая таким образом была превращена в камень в наказание за то, что отрицала "неизбежность смерти" — несколько непонятное выражение.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

ДВА ЭССЕ Х. СТЕЙНТАЛА,

ПРОФЕССОР БЕРЛИНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА:

Я

ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ФОРМА ЛЕГЕНДЫ О ПРОМЕТЕЕ.

II

ЛЕГЕНДА О САМСОНЕ.

*ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ ФОРМА ЛЕГЕНДЫ
О ПРОМЕТЕЕ:*

ОБЗОР РЕКЛАМЫ. KUHN'S 'HERABKUNFT DES FEUERS UND DES GÖTTERTRANKS.'

Автор Х. Стейнтал.

Обоснованность нового открытия подтверждается различными способами, но особенно тем обстоятельством, что новая мысль не успевает быть высказанной вслух, как ее подхватывают и развивают другие, помимо ее автора; ибо таким образом доказывается, что рассматриваемая мысль действительно является предметом, к восприятию которого интеллект того времени лучше всего подготовлен и который приведет от прошлого к будущему. Оказывается, так обстоит дело со Сравнительной мифологией, новым творением Куна. Когда большое количество ведических гимнов — текст, перевод и комментарии — впервые появились в Европе благодаря

помощи немца Розена (слишком рано утраченных для науки), Кун сразу увидел не только то, что они были написаны на более древнем языке, чем классический санскрит, но, что было более важно, что они открыли источник мифологических представлений, которые проистекали из более отдаленной и первобытной древности, чем нам известно где-либо еще, и что это был общий источник более важных мифов и образов богов арийских народов. Затем он продемонстрировал это в последовательных эссе об Эриннис, Деспоине и Афине, кентаврах, Миносе, Орфее, Гермесе и об Уотане (Одине) в германской мифологии, доказав идентичность их имен и мифов с соответствующими в Ведах. Проницательность и искусные комбинации Куна, таким образом, установили факт высочайшей важности для первобытной истории, что языческие арийские народы обладали верой в богов, очертания которой восходили к эпохе их первоначального единства. Но Кун увидел также, что из первого факта вытекают еще два, один более важный, другой более интересный. Под первым я подразумеваю тот факт, что ведические мифы все еще существуют в столь примитивной форме, что указывают на почву их собственного происхождения и, таким образом, сами дают им определенную интерпретацию. Последнее заключается в том факте, что вся сага-поэзия, будь то эпическая или драматическая, художественная или популярная, находится в связи с древнейшими мифами; и далее, что мифологическая вера и богослужение, которые отнюдь не исчезли даже среди цивилизованных христианских народов Европы, все еще живут в сельских слоях населения в духе и на практике, как суеверие или иногда как шутка, хотя, конечно, не без частых трансформаций и уродств. Этот последний момент, однако, уже был открыт гениальным Якобом Гриммом, который хотел только опоры на Веды, чтобы стать основателем сравнительной мифологии, как он был основателем исторической грамматики. Но эта поддержка была необходима для того, чтобы превратить Сравнительную мифологию в науку, основанную на методе, и придать достаточную определенность интерпретации мифов и богов. Величайший гений, полностью проникающийся духом древних греков и германцев и наделенный живым сочувствием к природе, без гарантии Вед никогда не смог бы создать ничего более высокого, чем недоказанные догадки. Доказать изначальную идентичность различных богов было бы невозможно, если бы Веды не дали нам связующих терминов. И о смысле мифов и богов можно было бы лишь смутно и неуверенно догадываться, если бы язык Вед, обладающий счастливой прозрачностью как грамматики, так и психологии, не предоставил средства проследить развитие идей на основе самых примитивных впечатлений, получаемых душой.

Отталкиваясь от той же фундаментальной идеи, что и Кун, примерно в то же время Рот доказал, что герои новоперсидского эпоса являются всего лишь древними мифическими персонажами религии Зороастра, которые по именам и функциям эквивалентны некоторым ведическим богам. В "Оксфордских очерках" 1855 года Макс Мюллер дал очерк сравнительной мифологии, выдержанный в определенном поэтическом духе, который вполне соответствует теме. Он очень справедливо стремился показать существенную связь между поэтическим и мифическим аспектами и показать, что всякое формирование мифов было просто поэтическим вымыслом. Идея Куна была немедленно и повсеместно принята и развита всеми теми, кто занимался Ведами — Бенфеем, Вебером и другими. Маннхардт часто разъяснял немецкие мифы с проницательной тщательностью, заимствуя их из ведийско-индийских мифов.

Таким образом, идея Куна с редкой быстротой стала надежным общим достоянием науки. В книге, название которой приведено в начале этой статьи, он приводит непревзойденный образец тщательного метода в этой области исследований. Когда весомость каждого аргумента проверяется с такой точностью и добросовестностью судьбы и выставляется столь

неприкрашенной и совершенно свободной от специальных доводов, а вывод делается с такой осторожностью, как здесь, автор заслуживает не только научного, но и морального признания.

Сначала мы попытаемся осознать достигнутый результат, а затем перейдем к его психологическому анализу. Однако здесь я строго ограничусь одной мифической чертой, которая составляет основу *Прометей*. Книга Куна содержит, кроме того, необычайное множество мифологических фактов, сгруппированных вместе как относящиеся к теме, упомянутой в его названии.

В древнейшие времена Огонь, должно быть, был дан человеку природой: то тут, то там случалось возгорание, и человек познал огонь и его воздействие на собственном опыте. В то же время он научился также хранить его внутри, и очень скоро, возможно, он также научился его производить. Он брал определенные сорта дерева, вдавливал палку из одного в палку или диск из другого и поворачивал первый круг за кругом во втором, пока не получалось пламя. Кун подробно показал, что древнейший огнестрельный инструмент арийских народов был изготовлен таким образом и что вращение сверлильного стержня осуществлялось с помощью нити или шнура, намотанного на него и натягиваемого взад и вперед.^[786] Но человек знал также о другом виде огня, который в небе. Там, наверху, горел огонь Солнечного диска; оттуда низвергался огонь Молнии. Первобытный человек в своей простоте верил, что небесный огонь подобен земному; его действие было таким же, и время от времени он гас, как земной огонь. Следовательно, не должно ли и его происхождение быть подобным? не должен ли он после каждого угасания разжигаться снова подобным же образом? В небе не было недостатка в необходимых дровах. В небе был виден великий ясень мира - в конфигурации облаков, которую до сих пор в Северной Германии называют *Веттербаум*, *грозовое дерево*.^[787] Предполагалось, прежде чем люди поверили в богов в человеческом обличье, что молния упала с этого ясеня, о которое ветка, обвитая вокруг него, терлась до тех пор, пока не появился огонь, как это наблюдалось в лесах на земле. Люди думали, что земной огонь берет свое начало в небе и является всего лишь небесным огнем, который упал вниз. Они видели, как она упала с молнией; они узнали в молнии божественного орла, ястреба или дятла;^[788] и многие птицы, которые сейчас летают в атмосфере Земли, являются упавшей вспышкой молнии, доказанной таковой либо по цвету, либо по каким-либо другим обстоятельствам. Дерево, которое при трении превращается в огонь, также является трансформированной птицей-молнией. Иногда это проявляется в огненно-красном цвете плодов, *например* рябины,^[789] иногда в шипах или в the перистых листьях растения, в которых все еще можно узнать когти и перья птицы-молнии. Растирание просто отменяет эту трансформацию: огненное существо получает возможность снова принять свою первоначальную форму.

Первоначально птица, вероятно, сама считалась молнией, потому что, наоборот, к молнии относились как к птице. Впоследствии считалось, что птица, которая сначала сидела на небесном Пепле, породившем огонь, спустила огонь с дерева на землю.

Но далее, разве Жизнь тоже не является огнем, горящим в теле? — А Смерть - угасанием пламени? И как огонь разжигается путем просверливания палочкой отверстия в деревянной пластинке, так и человеческая жизнь зарождается в утробе матери. И то, что происходит сейчас и всегда здесь, на земле, произошло там, в мировом Ясене, при первоначальном сотворении человека. Этот Пепел породил сначала Огонь, а затем Человека, который тоже является огнем. Действительно, строго говоря, это все еще продолжается: душа - это птица—молния,

спутившаяся на землю, а птицы, несущие огонь, такие как Аист.^[790] — все еще приносят нам детей, точно так же, как они принесли на землю первого человека: короче говоря, бог Огня - это также Человекобог.

Затем, на более поздней стадии развития идей, когда божественные силы представлялись в виде персонажей в человеческом облике, чудесный элемент Огонь, который привлекал к себе внимание людей не меньше своей таинственностью, чем своей полезностью, несомненно, был одним из первых олицетворенных божественных образов. Одним из древнейших слов, обозначающих огонь, было *agni-s*, лат. *igni-s*. Согласно Бенфи, оно происходит от корня *ag* "сиять" с помощью суффикса *ni*; *s* - знак именительного падежа. Следовательно, Агни - это Сияющий, Огонь; но в древнейшие времена это слово обозначало не элемент Огонь, а божественный Огонь. У него, бога Агни, была обитель в лесу, и поворот привлек его к себе.

Агни был огнем и светом вообще, как абсолютным элементом в целом, так и каждым особым и отдельным его проявлением: таким, как сверкающее небо, сияющее солнце, молния, огонь, горящий здесь для нас, первого человека и прародителя человечества. Но наряду с этим все еще сохранялась своеобразная концепция Птицы-Молнии. Она также была преобразована в личную божественную или героическую фигуру, которая принесла огонь и человека на землю в виде молнии. Иногда самого Агни называли 'златокрылой птицей' даже в ведических гимнах; а иногда птица превращалась в особого бога или героя, отличного от Агни, носящего имя, взятое из одного из различных эпитетов Агни. Таким образом, Пикус, первоначально всего лишь дятел, был, по верованиям латинян, Жар-Птицей. Он был Молнией и Человеком; и позже было сказано, что первым королем Лациума был Пикус, поскольку первый человек и отец человечества часто фигурирует в местных историях как первый король данной местности. Пикус показан как Птица-Молния и Человек-Молния не только по своему имени и истории, но и по способу его поклонения: поскольку он считался божеством, защищающим женщин при родах и младенцев.^[791]

Менее очевидно, но не менее определено, что Птица-Молния сохранилась в Аргосе в Форонее. В пелопоннесской истории говорится, что он, а не Прометей, дал людям огонь; и в его честь священный огонь поддерживался горящим на алтаре в Аргосе. В то же время он считался отцом рода человеческого. Будучи первоначально птицей, сидящей на небесном Ясене, он стал героем, сыном нимфы Мелии, "Ясеня". Теперь его имя грецизировано от санскритского *бхуранью-с*, эпитета бога Огня Агни, означающего "быстрый, стремительный, летящий", таким образом, изображая Агни птицей. Имя Форонеус, *бхуранью-с*, имеет корень (*бхар* = *фер*) и значение, хотя и не в грамматической форме, эквивалентно слову *φέρμενος*.^[792]

Простым превращением птицы в человека остановиться было невозможно. Когда божественные существа когда-то считались личностями, им также было позволено появляться и действовать как таковым. Таким образом, люди больше не воображали, что огонь в небе возник сам по себе на Древе Мира, но считали его произведенным богами, которые действовали аналогично людям на земле и возрождали потухшее пламя солнца, скрытого за горой облаков утром или во время бури, направляя стрелу в солнечный диск или в облако.

Это мифические представления самой ранней эпохи, но они содержат в себе мотив для дальнейшего развития, для придания завершенности существующим между ними отношениям или привязки их к природному явлению, которое они представляют. Так возникают истинные мифы.

Итак, самой поразительной особенностью огня, очевидно, была необходимость постоянно разжигать его заново, потому что, будучи зажженным, он рано или поздно должен был снова погаснуть. Этот аспект был показан в следующем очень простом мифе. Агни исчез с лица земли; он спрятался в пещере. Матарिशван возвращает его людям. Этот миф легко понять.

Предполагается, что существование бога Агни абсолютно и непрерывно: но Огня часто нет; следовательно, бог, должно быть, спрятался. Где же тогда он может быть? Иногда это говорится издали, в самых общих чертах; в другой раз это говорится На небе, которое, по-видимому, считается его настоящим домом, или у богов. Но иногда его там тоже нет, например, ночью или во время шторма. Тогда где же он? Да ведь там, где его можно найти; во впадине облака, из которой он вскоре воссияет; в отверстии диска, в котором палочка вращается все круг за кругом. Тогда кто же находит его там и возвращает к людям? Тот, кто вызывает появление огня, или пламя, и тем самым возвращает людям бога, который ушел от них: то есть Сверлильщика, или Молнию, которая вонзается в облако, как палка в деревянный диск; это Матарिशван, говорится в мифе. Это божественное или полубожественное существо, о котором известно очень мало. Он кажется фигурой, которая никогда не была полностью оформлена;^[793] рассматриваемый как божественная личность, он возвращает людям Бога Огня.

Затем была введена следующая терминология. Расточка, с помощью которой человек разжигал огонь, и солнце, когда гасло, зажигалось снова, называлась *мантхана*, от корня *матх* (*мат-на-ми* или *мант-а-ми*, 'я встряхиваю, тру или добываю трением'). В немецком языке соответствующее слово - *mangeln*, "катиться",^[794] *Мангельгольц*, используемое в Северной Германии; *мант* здесь становится *ман*, поскольку *хинтер* произносится *хингер*, а *унтер* *унгер*. Сверлильная палка, вероятно, первоначально называлась *matha*, от чего *mathin*, "вертящаяся палка", отличается только своим суффиксом. Однако очень скоро *matha*, по-видимому, было ограничено другим значением,^[795] а затем деревянная палка, добывающая огонь, была обозначена термином, образованным от того же корня с приставкой *pra*, что лишь слегка изменило значение, *pramantha*. Но привлечение бога Агни Матарिशваном (персонифицированным *прамантой*) также обозначается тем же глаголом *mathnāmi*, *manthāmi*, как собственно земная скука. Теперь этот глагол, особенно в сочетании с предлогом *pra*, приобрел значение 'отрывать, урывать у себя, грабить'. Таким образом, обретение Агни стало похищением огня, *апраманта* - похитителем огня. Боги по той или иной причине намеревались лишиться людей огня; благодетель человечества украл его у богов. Это ограбление называлось *праматха*; *праматью-с* - "тот, кто любит скуку или грабеж", Зануда или Грабитель. От последнего слова, согласно особенностям греческой фонологии, образовано *πρόμηθεύς*, Прометей. Следовательно, он Бог Огня, очень похожий на Гефеста, функции которого он часто берет на себя. Матарिशван, который является совершенно синонимом ему по значению, получает свое имя еще более непосредственно от Бога Огня; ибо матаришван изначально является простым эпитетом Агни; ибо сама сверлильная палка вспыхивает пламенем и при этом раскрывает себя как Агни. Первоначально это был просто эпитет, впоследствии матаришван был отделен от Агни и превратился в отдельную личность, но, как уже отмечалось, без четко определенных характеристик. Прометей - генератор огня и, как таковой, создатель человеческой расы.^[796] Такое отношение к людям объясняет привязанность к ним, которая побуждает его дать им огонь вопреки воле Зевса. Он спрятал искру огня в стволе Притвора — одной из пород дерева, которые использовались для добывания огня и считались преобразованным огнем.

Огонь на земле был Богом Огня, сошедшим с небес; первый человек был всего лишь тем же богом в другой форме; следовательно, первые люди - представители и благодетели человеческой расы — первые короли - основатели великих жреческих семей среди индейцев, одержимых священниками, - все были обозначены атрибутами Бога Огня. Семья Ангирас-эс признает свое происхождение от *Ангираса*. Но самого Агни часто называют этим именем; и действительно, эти два имени, Агни и Ангирас, происходят от одного корня *ag* или *aṅg*, и имеют одно и то же значение — 'сияющий'. Таким образом, в мифическом представлении Огонь существовал в трех формах: во-первых, как настоящий огонь, то есть как Бог Огня; во-вторых, как генератор, добытчик каучука и похититель огня, то есть как Праманта, Матарिशван, Прометей; и в-третьих, как те, для кого он существует и кому он дан, то есть как люди. После того, как Бог Огня спустился с небес как человек, он как человек или как бог забирает себя как бога или божественный элемент на землю и представляет себя как элемент самому себе как человеку.

С точки зрения первобытного человека, посредником между небом и землей была Молния. В молнии он увидел Огонь — бога, человека — падающего с небес. *Бхригу*,^[797] первоначально *bhargu*, от корня *bharg*, от которого также происходят латинские *fulgeo*, *fulgur* и греческое φλέγω, означает "сияющий", "Молния"; немецкое *blitz*, последнее слово происходит от идентичного немецкого корня (древненемецкий *плих*, средненемецкий *блик*).^[798] Бхригу, как говорили, был предком Бхригу-с, священнической семьи. Говорят, что Матарिशван дал им, как представителям человеческой расы, рожденным от молнии, огонь. Но поскольку Бхригу - это молния и, следовательно, сам Бог Огня, миф можно было бы повернуть так, чтобы заставить Матарिशвана забрать бога у Бхригу-ов как божественных существ, или заставить Бхригу-ов отправиться по следам Агни, найти его в яме, отвести к людям и заставить его проявить свой огонь.

Также говорится о вышеупомянутых Ангирах, что *они* нашли Агни, спрятанного в пещере. На самом деле это всего лишь один и тот же бог, разбитый на фрагменты: огонь разделен на отдельные случаи горения, пламя вспыхивает в разных местах.

Таким образом, существует мифическая идентичность, с одной стороны, между Прометеем и Матарिशваном как богом огня и добытчиком огня, а с другой - между Прометеем и Бхригу в тех же качествах, за исключением того, что последние также являются представителями человечества. И их связь с Прометеем также может быть подтверждена в греческих мифах. Бхригу - это Молния в самом его имени. Его сын Чьявана "Падший" (от чью "падать"^[799]) снова является Молнией. Также хорошо известно, что Гефест пал. Имя Иапет, по-видимому, скорее всего выражает понятие 'Падшего'; только он не сын, а отец Прометея. Прометей создал людей из глины, и земля, которую он использовал для этой цели, была показана недалеко от Панопея в Фокиде, резиденции флегийцев; следовательно, флегийцы считали себя первыми людьми: они - бхригу, регулярно грецизированные. Более того, у индийцев были и другие представления, связанные с бхригу, которые во многом совпадают с представлениями греков о флегийцах; особенно представление о том, что Бхригу, предок бхригу, подобно Флегию, предку флегийцев, был низвергнут в Тартар за гордыню и восстание против богов. Те же характеристики, гордость и неприятие Зевса, а также наказание, также обнаруживаются у Прометея, который идентичен двум другим.

Тождество индийского Матарिशвана с греческим Прометеем и полученное таким образом объяснение последнего, соответственно, основаны на таком совпадении нескольких мифических черт и столь сходной комбинации этих черт, что это никак не может быть делом случая; а также на нескольких интерпретациях имен, которые по сути своей более или менее достоверны. Если бы мы знали больше об индийском Матарिशване или если бы слово *праматью-с*, соответствующее греческому Прометею, могло быть достоверно подтверждено в Ведах, тогда достоверность всего, что было сказано выше о греческом титане, стала бы очевидной для нас. В качестве компенсации за то, что еще не найдено и, возможно, утеряно навсегда, может быть полезно узнать о множестве божественных существ, описанных в индийских эпических поэмах, которые имеют некоторую связь с Богом Огня и называются *Праматха-с* или *Праматха-с*; они кажутся всего лишь одним первоначальным Праматхой или Праматью-с, разбитым на фрагменты.

В глубоком изложении Куна это самая простая и чистая форма Истории о Прометее. Позже, в Греции, это было соотнесено с другими историями в поэзии Гесиода; и снова, с особой глубиной, в новых сочетаниях Эсхила. Прометей получил свое высшее ментальное значение главным образом благодаря тому факту, что греческий глагол $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$, с которым, как правильно предполагалось, связано имя Титана, приобрел более ментальное значение, чем санскритские *mathnâ-mi* или *manthâ-mi*. Очевидно, что изначально два глагола абсолютно идентичны; только назализация корня *math* в каждом языке осуществляется по-разному. Мы могли бы предположить, что значение "учиться", которое имеет корень $\mu\alpha\theta$ в греческом языке, выросло из фундаментального значения 'встряхивать'; ибо обучение - это встряхивание, движение ума туда-сюда. И все же такой способ представления вряд ли был возможен для ума первобытной эпохи, в которой, должно быть, выросло это значение; первобытный акт обучения не был таким бурным усилием, как у нас в наше время, а скорее простым *слушанием*, ментальным *восприятием*. Теперь, когда санскритское слово *mathnâmi* превратилось в значение "брать" (как было замечено), более вероятно, что понятие *обучения* было сформировано греками из этого ("хватать самому, брать"^[800]), как предполагает Кун. Затем физический смысл $\mu\alpha\theta$ был полностью утрачен греками; действительно, все еще было известно, что Прометей был *берущим* огонь, но не то, чтобы имя указывало на это. Поэтому они попытались понять его имя в строго ментальном смысле и соответствующим образом изменили природу Титана.

Соответственно, ответ на вопрос о природе этимологии имени Прометей должен быть таким: Прометей происходит от корня *пра + мат*, который имел то же значение, что и простой глагол $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$. Но образование имени от глагола старше, чем появление какого-либо конкретного эллинизма; ибо Прометей был сформирован не греками. С глаголом *mathnâ-mi* имя *pramâthyu-s*, без какого-либо глагола *pramathnâ-mi*, также было передано им; и поэтому в греческом были $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ и $\pi\rho\omicron\mu\eta\theta\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$, но не $\pi\rho\omicron\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$. Знание о взаимной связи двух первых слов оставалось живым в языке; и когда смысл $\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ был одухотворен, та же перемена произошла и в значении "Прометей". Кроме того, предлог $\pi\rho\omicron$ понимался, согласно обычной греческой аналогии, как 'заранее'; и глагол $\pi\rho\omicron\mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\omega$ затем был образован на греческой основе. Таким образом, Прометей в конечном итоге стал для греков символом 'Преддученика, Предусмотрительного'. Вскоре я подробнее расскажу об этом развитии событий. Давайте ненадолго остановимся здесь и попытаемся провести психологический анализ более простой формы мифа, представленной выше.

Следующие определения должны быть даны заранее:

Каждый простой душевный акт и каждое простое явление в душе следует называть *Движением*, чтобы у нас было общее слово, охватывающее все психологические данные и обозначающее, так сказать, психический атом.

Простые движения *сочетаются* друг с другом по самым разным причинам и различными способами, которые мне нет необходимости здесь перечислять; например, цвет, форма и материя. Таким образом, они образуют *Комбинацию* движений, например, "черный круглый диск".

Простые движения или отдельные их комбинации, если они не отличаются от других простых движений или отдельных комбинаций из-за сходства или равенства их содержания, *объединяются* с последними в одно движение или комбинацию движений, в зависимости от обстоятельств. Например, тому, у кого нечеткое зрение, или нет чувства цвета, или он смотрит на слишком большом расстоянии, два цвета, которые мало отличаются друг от друга, будут казаться одним и тем же. Если кто-то видит ленту сегодня, а завтра видит на том же месте другую, едва отличающуюся от нее по цвету, длине и ширине, он предположит, что это одно и то же. Таким образом, слияние приводит к потере содержания (ибо на месте двух или более движений остается только одно, тогда как различие приводит к обогащению содержания), но потеря компенсируется силой движения.

Не простые движения, а, безусловно, комбинации могут быть *переплечены* (*sich verflechten*) друг с другом. Переплетение комбинаций происходит, когда определенные движения, принадлежащие двум или более комбинациям, сливаются, в то время как другие движения, принадлежащие им, остаются обособленными. Переплетение комбинаций более или менее приближается к их слиянию пропорционально количеству и величине соединяющихся движений. В настоящее время могут быть даны более точные определения этого. Здесь я лишь сошлюсь на часто встречающийся пример: два слова со схожим звучанием в иностранном языке легко переплетаются, вплоть до полного слияния, то есть их путают друг с другом. Так же и два человека, очень похожих друг на друга. Сливающиеся члены комбинаций здесь настолько сильно превосходят по количеству и силе те, которые остаются разделенными, что о последних нет никакого сознания.

Когда нечто предстает перед разумом для восприятия, оценки или, в самом общем смысле, получения, между этим чем-то, с одной стороны, и определенными более старыми идеями, с помощью которых должно осуществляться восприятие, с другой, происходит определенная процедура или согласование. Эта процедура называется *Апперцепцией*: очевидно, что она далека от первичного проявления в сознании; она зависит от слияний, переплетений и комбинаций всех видов.^[801]

Первобытный человек видел огонь на земле и в небе; или, выражаясь точнее, он видел что-то горящее, сияющее. Из концепции горящих вещей была извлечена идея Горения или Сияния. Теперь необходимо тщательно отметить разницу между Концепцией (*Anschauung*) и Идеей (*Vorstellung*).^[802] Первое представляет собой неразделенную сумму многих элементов, соответствующую объекту или явлению, представленному органам чувств. Мысль об этом

выражается в языке множеством идей, каждая из которых соответствует одному-единственному элементу концепции; так что количество идей равно количеству отдельных элементов, которые распознаются и различаются в концепции. Таким образом, единой концепции соответствует комбинация множества отдельных идей. Две комбинации идей, относящихся к небесному огню и к земному, содержали элементы (идеи), которые слились воедино; и таким образом они стали переплетаться друг с другом. Концепции двух огней (как совокупных единств, противоположных идеям, на которые они распадаются при анализе их элементов), действительно, нелегко было бы объединить; ибо как такие совокупности они кажутся наблюдателю слишком отличными друг от друга. Но когда концепции преобразуются в комбинации идей, причем преобразование осуществляется с помощью языка, тогда родственные элементы в двух комбинациях выступают на первый план и сливаются, и таким образом происходит переплетение комбинаций. Но не следует воображать, что в этом переплетении затрагиваются только те элементы, которые сливаются, и те, которые не остаются полностью незатронутыми ими; напротив, в то время как один набор элементов стремится к слиянию, они сдерживаются своей связью с другими. Таким образом, коалесценция не совсем идеальна. Теперь, когда, с одной стороны, даже неразличенные элементы защищены от слияния, к которому они склонны, с другой стороны, отдельные элементы, которые разделяют две комбинации, сами втягиваются в склонность к слиянию. Таким образом, взаимные отношения комбинаций как совокупностей нарушаются их переплетением; они не становятся идентичными и в то же время не разъединяются: они становятся аналогичными.

Одно аналогично другому, одно дает меру, с помощью которой измеряется другое: одно является более могущественным, господствующим, тем, что дает средства апперцепции; другое - более слабое, управляемое, апперцептируемое. Как распределяется это отношение между сочетаниями идей земного и небесного огня?

Несомненно, небесный огонь намного больше и действеннее, а следовательно, и более проникает в душу человека. Человек вскоре осознает Солнце как источник дневного света и источник роста, а следовательно, как дарителя всего богатства и всей радости; и, узнав, с одной стороны, что дает ему солнце, он также испытывает, с другой стороны, ночью и зимой, что значит быть лишенным его. При восходе и заходе солнца, но особенно впечатляюще во время грозы, солнце удивляет его великолепнейшими зрелищами. Таким образом, можно подумать, что небесный огонь должен давать меру для восприятия земного, а следовательно, и огня вообще. Но этот вопрос требует более тщательного рассмотрения.

Только более мощная комбинация идей может дать оценку и стать органом апперцепции. Итак, физическое явление, которое воздействует на наши чувства более мощно, то есть с большей силой, действительно вызовет более сильные чувства; но мы не можем говорить о более сильных ощущениях. Например, колебания воздуха вызывают в органе слуха как ощущение звука, так и чувство удовольствия или боли. Более сильные колебания воздуха вызывают более сильные и болезненные ощущения в ухе, но не более сильные ощущения, а только ощущения более громких и сильных тонов. В памяти мы различаем более громкие и более мягкие тона просто для определений их содержания, не имея в виду, что воспоминание об одном сильнее, чем о другом. Ощущение более громкого тона - это не более громкое ощущение.

Следовательно, из-за того простого факта, что солнце ярче и громче говорит с людьми в раскатах грома, чем земной огонь, представления людей о небесном огне не приобретают большей силы в человеческом сознании.

Более важная и впечатляющая идея также не обязательно является более могущественной; ибо и это качество, важность и сила впечатления, действует в первую очередь только на чувство, а не на ход идей одновременно. Число или имя могут быть очень важны для нас, и все же мы очень скоро забываем об этом.

Следовательно, сила, которую идея может оказывать на сознание, например, при апперцепции, существенно зависит от условий, которые просто вытекают из природы нашего сознания. Я надеюсь, что нижеследующее изложение встретит одобрение. Сила, или влияние на сознание, достигается сочетанием идей через количество его элементов, через знакомство с ним как с совокупностью и, еще более, через точное знакомство с его отдельными элементами сами по себе и в их отношениях как друг к другу, так и к элементам, принадлежащим к другим комбинациям, а также через количество и разнообразие таких отношений. Большая ясность в нашем сознании чего-либо - это всего лишь другой способ выражения более разнообразного различия содержащихся в нем элементов; и это подразумевает увеличение знаний, а также четкую определенность и тщательность.

Существует любопытный контраст между чувством и теорией. В последнем случае ясность, тщательный подбор, тонкое различение и ссылка дают перевес; тогда как именно масса неясностей наиболее сильно воздействует на первое.

Мы будем измерять этим принципом силу идей, касающихся небесного, и тех, что касаются земного огня. Последние должны быть гораздо более многочисленными, ясными, определенными и несомненными, поскольку человек ближе к земному огню и работает вместе с ним, а работа является обильным источником знаний. Земной огонь - единственный, который он знает; о небесном огне он только догадывается. Земной огонь освещает темноту его ночи, которая окружает его, как только он гаснет; с его помощью он познает действие тепла: это сначала побуждает его искать причину яркости и теплоты дня в том месте, где он видит нечто подобное своему огню — в солнце; тем более что, когда он не видит солнца, преобладают темнота и холод, как и при отсутствии огня. Тогда знание земного огня помогает ему постичь космический огонь; от первого он переносит свои идеи ко второму. Он переживает только первое; второе он конструирует или представляет себе. Следовательно, в теоретическом сознании идеи земного огня более могущественны и созидательны, и они дают меру; идеи небесного формируются в соответствии с ними. Чувство, напротив, сильнее подвержено влиянию небесного огня, чем земного, потому что он более величествен в своей активности, таинственен в своем появлении и исчезновении и не зависит от человека. Это удивляет, будоражит и беспокоит ум в большей степени и привлекает более пристальное внимание.

Итак, сила, оказываемая идеями на чувство, несомненно, не лишена влияния даже на их теоретическую связь и различие, на их значимость и формирование. Далее, как бы часто человеку ни приходилось иметь дело с огнем, как бы часто он ни разжигал его и ни тушил, как бы разнообразно он ни использовал его, все же он никогда полностью не понимает его внешнего вида, способа действия и сущности. Теперь всегда кажется, что великое должно быть источником малого, сильное отправной точкой для слабого, достойное и впечатляющее более оригинально, чем подлое и неэффективное. Следовательно, если, с одной стороны, представления о небесном огне образуются по аналогии с представлениями о земном, то, с другой стороны, последние дополняются, будучи приведены в связь первыми. Прежде всего, задается вопрос: "Что там наверху?" — и ответ такой же, как здесь, внизу. Но тогда возникает

вопрос, откуда берется то, что находится здесь, внизу, и что это такое? — и ответ таков: Оно приходит сверху и является тем же самым, что и то, что находится наверху. Там, наверху, находится великое, самодостаточное, восхитительное; оно спустилось на землю, чтобы сделать нам добро. Таким образом, идея небесного достигается через земное; но происхождение последнего восходит к высшим областям.

Таким образом, получается, что, хотя идеи земного огня предшествуют идеям небесного в психологическом восприятии и дают начало идеям небесного, все же человек считает небесный огонь первоначальным и созидательным, из которого происходит другой. Он настолько подавлен величием, удивлением и недоступностью небесной стихии, что считает огонь, который он разжигает для себя, ниспосланным свыше и данным ему.

Человек получает определенные зрительные ощущения Солнца; и он преобразует их в концепцию или объект, воспринимая их вместе с идеями, которые у него есть об огне. Таким образом, он создает из них огненное колесо. Идеи этого колеса частично совпадают с идеями земного огня, частично отличаются; ибо они различаются по элементам места, размера, эффекта и зависимости или независимости. Таким образом, возникает переплетение двух комбинаций идей, как уже было замечено. Нарушение, производимое между идеями этим отношением, приводит к двойному восприятию двух сочетаний, сначала со стороны того, что в них сходно, а затем со стороны того, что различно. Первая апперцепция приводит к пониманию двух сочетаний как огня; другая - к отдельным представлениям о божественном и земном огне. Это последнее разделение противоречит первому пониманию; и это противоречие составляется новым процессом апперцепции, в котором и сходство, и различие рассматриваются как следствие отношения оригинальности или происхождения, в котором земной огонь соотносится с божественным. Они оба на самом деле одно и то же, а именно бог Агни, который живет наверху и нисходит к людям.

Ибо отделение сочетания идей небесного огня от сочетания идей земного недостаточно обосновано, чтобы предложить действенное противодействие слиянию, к которому стремятся наиболее существенные элементы. Все различия, которые заявляют о себе здесь, сводятся в конечном счете только к одному пункту; ибо различия в близости и расстоянии, в величии и малости и все, что еще может быть добавлено к этому, все объединяются в одном пункте независимости небесного огня и зависимости земного. Но этот пункт очень слаб. Ибо даже земной огонь рассматривается человеком как не зависящий от него и кажется ему еще менее зависимым, чем это есть на самом деле. Первобытный человек не думает, что он на самом деле добывает огонь, сверля: он рассматривает свое действие едва ли не как просьбу к огню появиться. И если огонь тогда действительно появляется, он делает это как свободное и доброе существо, имеющее независимое существование. Где же тогда он может жить в своем собственном характере, если не на небесах? Оно живет там само по себе и навсегда; сюда оно спускается по доброте душевной.

Обнаружив, таким образом, психологическую основу того факта, что первобытный человек считал огонь богом, мы попытаемся прояснить для себя также первые формы мифических представлений.

Мы должны представить себе первобытного человека, свободно расположившегося посреди природы. Он видел небо, солнце, облака, а во время грозы - молнию, и точно так же слышал гром. Он видел, он слышал: это означает только 'он получал чувственные впечатления'. Они,

без сомнения, могли сложиться в образ; однако образ еще не был объектом, помещенным в его сознание, — еще не концепцией. Когда мы видим что-то странное для нас, мы спрашиваем, что это? И все же мы видим ясно и имеем определенный образ вещи; тогда о чем еще мы можем спрашивать об этом? Мы хотим также знать цель, происхождение и закономерность того, что мы видели, чтобы иметь возможность найти для этого место в ряду ранее известных вещей или, если подходящего места нет, по крайней мере выяснить его отношение к этому ряду. Ничто меньшее нас не удовлетворит; тогда это уже не изолированный образ, а концепция, объект; тогда мы его постигли. Следовательно, разуму остается преобразовать образ в объект посредством апперцепции. Но разум требует определенных средств для всех своих творений, *то есть* для всего, что он создает своей мыслью. Ощущения — все, что представлено органами чувств: тона, краски, прикосновения — это просто материя, которую ум присваивает себе. Средства, с помощью которых становится возможным это присвоение, не доставляются ему органами, они еще не заложены в нем и не готовы к использованию. Напротив, как в торговле обладание умножается за счет обладания, так и ум каждый раз обогащается за счет того, что уже было приобретено; каждое приобретение становится средством для его собственного расширения. Таким образом, первобытный человек воспринимал нисхождение молнии и солнечных лучей посредством того, чем уже обладал его разум. Но я должен настаивать на необходимости осторожности. Говоря здесь о 'нисхождении молнии и солнечных лучей', я представил и осознал определенное физическое явление так, как мы сейчас привыкли делать в разговоре. Но первобытный человек говорил иначе; и нам еще предстоит выяснить, как он говорил. Для него тогда еще не было ни солнца, ни молнии, ни луча; обо всем этом он ничего не знал. Сначала он увидел только *что-то блестящее*, в различных формах и движениях. Но он не ставил перед собой задачи продолжать работать своим умом над этим представлением чувств: его сознание пассивно воспринимало движения, из которых вырастали мифические идеи. Он воспринимал бессознательно и, конечно, с помощью идей, которые у него уже были; его разум строился из материалов, которыми он располагал. Что же тогда, вероятно, должно было стать результатом его строительства?

Какое из всех известных человеку существ прошло по небу подобно солнцу, устремилось вниз и рассекло воздух подобно молнии и лучу света? Только Птица. Это сравнение птицы с проявлениями света было сделано немедленно и неосознанно. Среди идей о птице движение по воздуху было наиболее заметным; поэтому, когда это движение было воспринято, совокупность идей о птице была немедленно готова действовать как средство для апперцепции того, что "То, что движется в воздухе, является птицей". Он спускается с небесного дерева. Таким образом, бог Огня Агни, как бог молнии, вызывается в образе огненной птицы с золотыми крыльями. Птица в целом затем индивидуализируется в орла или сокола — сильную, стремительную птицу, которая бросается вниз с мощью и величием.

Это восприятие было одним из простейших и, как уже было сказано, осуществлялось бессознательно. Идея движения по воздуху, представленная молнией, и та же идея, вытекающая из сочетания идей птицы, объединились и стали одним целым. Простая малость человеческих знаний о молнии привела к тому, что вся комбинация идей о молнии была перенесена в представление о птице, благодаря чему последнее сочетание обогатилось настолько, что признало существование самой чудесной божественной птицы рядом с земными. Таким образом, сознательного сравнения молнии и птицы не проводилось; но немедленное слияние двух было осуществлено единой концепцией птицы-молнии, в которой

люди не сознавали никакого дуализма. То, что мы называем молнией, было для первобытного человека птицей, а вовсе не молнией.

Но и наоборот, то, что мы называем птицей того или иного вида — орлом, стервятником или дятлом, — было для него молнией. Первоначальное значение имени *φλέγους*, данного греками разновидности орла или грифа, которое, как было замечено, связано *сблицем*, флегийцами и бхригу—с, было не "птицей, быстрой, как молния", а самой "молнией".

Таким образом, множество мифических представлений изображают молнию как некую птицу или птицу вообще. Таким образом, *Phoroneus*, "быстро спускающийся" (стр. 368), по происхождению является лишь эпитетом могущественной птицы, а сабинская богиня Ферония представляет соответствующую женскую форму; и многочисленные суеверия основаны на признании молнии в птице.

Все же есть разница между молнией и полетом птицы; и это не ускользнуло от внимания первобытного человека. Тем не менее, это различие не имело силы отменить, будучи однажды достигнутым, слияние идей молнии и птицы и бессознательное восприятие первого через последнее; само различие скорее воспринималось только в соответствии с этим слиянием. Разница была без всякой рефлексии объяснена таким образом: когда птица однажды спустилась, сверкая молнией, она больше не сверкает; теперь это всего лишь молния, ставшая ослабевшей и земной. Или можно также сказать: птица сама по себе не является молнией, она принесла молнию вниз.

Но куда же тогда делась молния? Она сверкнула на мгновение и исчезла. Он сиял, как огонь (*fulgeo* = *φλέγω*). Или, возможно, он попал во что—то и выстрелил - тогда, птица это или нет, это явно огонь. Мы должны представить это себе таким образом. В небе, на самых дальних границах пространства, которого может достичь глаз, первобытный человек видел свет, сияние, яркость в подавляющей степени; там он видел солнце и звезды. Он знал только земные вещи; только идеи о земных вещах составляли достояние его ума; и на темной земле он не знал ничего подобного тем вещам высшего мира, кроме огня; только своим представлением о нем он мог постичь их. Теперь огонь обрушивается сверху прямо у него на глазах. Теперь все объяснено: земной огонь приходит свыше, и высший огонь, спустившись, сразу же скрывается путем трансформации в теле, из которого он извлекает огонь, — в дереве.

Но теперь отношения становятся все более сложными; и они уже настолько усложнились, что первоначальная идея Птицы-Молнии не может быть сохранена в ее простоте. Наряду с этим повсюду развивалась идея божества, или божественной сущности; и огонь, молния, златокрылая птица стали богом Агни. Теперь идеи огня также принимают новую и менее простую форму.

Пламя вырывается из дров: следовательно, оно, должно быть, находилось в них долгое время. Растирание определенным образом побуждает Агни проявиться: поэтому такое действие нравится богу, он позволяет ему вытягивать себя вперед. Если он любит это, это не может быть безразлично человеку, который отдает себя богу в страхе и благодарности. Это святое действие. Куски дерева, которые он перемешивает, скрывают бога. Все кажется ему божественным, и его сознание пребывает в мире богов. Ибо небольшое разделение, которое он может провести между огнем вверху и огнем внизу, состоит всего лишь в различии между сущностью и проявлением. Но где бы бог ни проявлял себя, почему бы и нет, он наверняка там.

Следовательно, во время священного акта возжигания огня две комбинации идей о Божественном Огне и о земном огне полностью сливаются; остаются только идеи одного огня. Но именно идеи божественного огня полностью поглотили идеи земные. Не встречая сопротивления, они оказывают исключительную власть над сознанием и полностью заполняют его. Человек духовно удаляется от земли в мир богов. Он забыл все чувственное и земное и видит и прикасается только к богам и божественным вещам. И каждое восприятие, полученное от его органов чувств, непосредственно усваивается идеями о мире богов, которыми наполнено его сознание, и имеет отведенное ему место и значение среди них. Куски дерева больше не являются деревом; бурильщик, действительно активная деталь, которая извлекает бога, - это божественное существо, которое извлекает бога. Бог скрыт в отверстии диска, но по замыслу оно трансформируется в местность в стране богов — впадину, в которой находится бог. Это событие, имевшее место среди богов: божественный Праманта извлекает Агни из пустоты.

Однако вспыхивающее пламя возвращает сознание на землю: Праманта привел бога на землю. Мы должны осознать революцию, произведенную в сознании вспыхнувшим огнем. Комбинация идей о земном огне, которая слилась с другой комбинацией, касающейся божественного огня, при нынешнем восприятии снова вводится в сознание как особая сила, и ее слияние с другой концепцией тем самым отменяется. Против чувственного впечатления настоящего действительного огня круг идей божественного единого не может сохранить своего господства. Он отступает и оставляет передний план сознания кругу идей земного огня. Но все это представлялось первобытному человеку не психологической, а реальной процедурой; не сменой идей, а действительным изменением воображаемой реальности. Когда внимание переключалось с одного круга идей на другой, направляемое идеей огня, которая связывала их вместе, тогда первобытному человеку казалось, что настоящий огонь переместился из одного в другой и спустился с небес на землю; и уже возникшая фантазия о том, что бог Праманта забрал Агни, соответственно, переходит к следующему пункту - утверждению, что он поместил его среди людей.

Вскоре человек наблюдал в небе в увеличенном, божественном масштабе идентичный процесс, которому он научился, добывая огонь вращением. Агни обитает в ярком, чистом, светлом небе. Но небо затянуто тучами и затемнено грозовой тучей: Агни скрылся; он спрятался во впадине облака. Он вырывается из нее, будучи принесен божественным Прамантой, Матарिशваном, Молнией. Молния вонзается в облако, как земное сверло в деревянный диск: Прометей, или Бхригу, и его потомки Бхригу-ы, извлекают бога из его укрытия. Они спускаются с ним на землю и приводят его к людям.

Первобытный человек не спрашивает, откуда берется огонь? что происходит с огнем, упавшим с небес? Прежде чем он спросит об этом, и без его просьбы, он видит, и молния говорит ему, что огонь исходит с небес, а дерево говорит ему, что молния (Агни) скрыта в дереве. Первобытный человек также не спрашивает, откуда взялся человек? Он видит это и практикует.^[803] Рождение человека - это порождение огня. Когда первобытный человек видит дерево, он не спрашивает, что это? но при виде дерева, находящегося перед ним, комбинация идей, относящихся к деревьям, которая уже сформировалась в его уме, без его наблюдения вызывается в его сознание; и эта комбинация присваивает себе настоящее зрение, восприятие, сливающееся с комбинацией идей благодаря сходству их содержания: и, таким образом, видимое воспринимается как дерево. Подобным образом, когда первобытный человек представляет себе акт совокупления, именно сочетание идей о добывании огня трением входит в его

сознание из-за сходства движений и дает ему представление об этом акте. Сходство этих двух действий кажется первобытному человеку большим, чем нам. С одной стороны, добывание огня является для него религией и божественной энергией; с другой стороны, человек уже рассматривается им как огненное существо, рожденное молнией в такой же степени, как птица. Две комбинации идей на самом деле не сливаются воедино, но, тем не менее, они сильно переплетены друг с другом в некоторых из своих существенных элементов. Противоположность между частичным различием, разделяющим комбинации, и частичным сходством, объединяющим их, приводит к решению в виде двойной и взаимной апперцепции: во-первых, божественный каучук, Праманта или Прометей, создал человека, или что молния, Бхригу, Яма или птица-молния Пикус, была первым человеком; во-вторых, и наоборот, что получение пламени путем трения - это производство Бога Огня Агни, и что дерево - это колыбель новорожденного бога. Таким образом, Агни всегда остается "новорожденным" и "младшим", как его называют в Ведах; а Дионис, также бог огня, появляется как *ἄικνίτης*, бог в колыбели.

Первобытный человек был убежден, что человек - это огонь. Действительно, его удивление собственной природе молнии пробуждалось каждый раз, когда он создавал бога; и когда семьи священнослужителей получили исключительную привилегию разжигать огонь, эти семьи проследили свое происхождение до Бхригу или Агни и называли себя Бхригу-с, Ангирас-эс и т.д. Ибо они продолжали делать именно то, что их предок, Молния, делал до них.

Это, насколько я могу дать, психологическое объяснение первоначальных форм историй о Сошествии Огня. Суеверия, связанные с этими историями, как в древности, так и в наше время, уместнее было бы рассмотреть отдельно. Однако своеобразное формирование характера Прометея у греков может еще немного привлечь наше внимание.

Прометей - бог и в то же время Титан. Он величайший благодетель человеческой расы. Однако во всех других случаях мифическая идея состоит в том, что тот, кто делает добро человеку, также дружелюбен к Богу, и что только те, кто причиняет вред человеку, восстают также против Бога. Для прояснения этой весьма своеобразной и противоречивой позиции, мне кажется, стоит поразмыслить над следующими моментами.

Все силы и явления природы проявляют две стороны: одну, благоприятную для человека, и другую, враждебную ему. Так также миф почти всегда обнаруживает в одном и том же природном явлении хорошего и плохого бога. Плохой бог враждебен одновременно людям и богам. Развитие мифа часто происходит путем превращения одного из эпитетов бога, олицетворяющего какой-либо процесс природы, в хорошего бога, а другого - в плохого бога. Курс, которому следует следовать в таком случае, часто определяется характером или значением самих эпитетов. Теперь несомненно, что Гефест и Прометей идентичны по своему происхождению, как это действительно показано в истории о рождении Афины, в которой голова Зевса раскалывается либо одним, либо другим из них. Но и Гефест, и Прометей являются Агни в разных формах. Мы видели, что означает Прометей. Какое-то физическое значение, должно быть, все еще сохранялось за этим именем, даже когда оно появилось на греческой земле. С другой стороны, Гефест с самого своего возникновения обладал наилучшим значением Агни; поскольку он, вероятно, представляет Агни как бога домашнего очага, хранителя семьи. И греки все еще поклонялись Гефесту как богу домашнего очага. В таком случае, несомненно, кажется естественным, что идеи о благотворном действии огня были связаны с ним. Но, с другой стороны, сделать Прометея, похитителя Огня, настоящим врагом

богов было невозможно по той самой причине, что он был благодетелем людей, дав им огонь, и был также создателем людей. Таким образом, он, как бог, стал защитником человечества от несправедливости богов. Следует добавить, что, возможно, даже в эпоху единства арийской расы бог Огня в своем качестве бога (творца) человечества был также богом Мысли, который в первобытных условиях едва ли мог быть кем-либо иным, кроме бога Благоразумия или предусмотрительной осторожности — идея, которая дала римлянам их Минерву, но которая вполне естественно могла быть связана с богом огня, поскольку благоразумие нигде не проявляется так явно, как в использовании огня. Во всяком случае, даже в Ведах у Агни есть эпитет *прамати*, что в переводе с греческого означало бы что-то вроде проφίτις. Эпическая история сделала Прамати независимым персонажем, сыном Чьяваны (*выше*, стр. 373), 'Падшего', который является сыном Бхригу, Молнии. Таким образом, по смыслу, если не по названию, индийский Прамати эквивалентен Прометею.

Прометей - бог Огня, Бог-Человек, Бог человеческой энергии в мысли. В этом качестве он вступает в столкновение с верховным богом. Таким он появляется у Гесиода, а также у Эсхила, за исключением того, что последний смог придать гораздо более глубокий смысл вине Прометея, всему его отношению к Зевсу и, следовательно, также его окончательному примирению.

Таким образом, в Прометее заключена вся суть язычества: обожествление Человека и Природы. Он был наиболее характерной фигурой того способа мышления, который создавал богов по образу и подобию человека. Но противоположный способ представления, согласно которому человек был создан как единый бог и должен был стать подобным Богу при жизни, породил фигуру, противоположную фигуре Прометея—Моисея. Я говорю здесь не об историческом, а о мифическом Моисее; и я надеюсь, что читатель будет склонен различать их так же ясно, как мы различаем исторического и легендарного Карла Великого. Теперь мифического Моисея можно сравнить по смыслу с Прометеем. Прометей вознесся на небеса и принес людям огонь с алтаря Зевса. Моисей также поднялся и принес обратно Скрижали своего Бога с фундаментальными законами всей обычной человеческой нравственной жизни; из-за этого поступка Моисей не мог вступить в конфликт с Богом. Но первоначальный языческий миф о Моисее был иным. Моисей выбил воду из скалы своим посохом: посох - это молния, камень - облако, вода - дождь. Кун подробно показал, какая тесная связь существует между добыванием воды, вина, меда, медовухи и сомы и низведением огня,^[804] (подобно связи между дождем и молнией), и что они, так сказать, мифические синонимы. И эта вода действительно стала причиной разногласий между Моисеем и Богом. Теперь примирение достигнуто Эсхилом, заставившим и Прометея, и Зевса очиститься и связать себя моральными элементами. Но монотеистический дух Пророка преобразил весь миф и заменил воду и огонь Словом Божьим; и тогда не понадобилось никакого примирения, ибо Бог говорил с Моисеем как со своим слугой и посланником. Однако наряду с этим монотеистическим мифом о Моисее, который ниспослал Слово Божье, существовал и древний языческий миф, в котором говорилось, что он принес воду. Это было правильное чувство или сохранившееся смутное сознание, которое утверждало, что Моисей согрешил в вопросе с водой, хотя больше не было известно, в чем состоял этот грех.^[805] Поэтому я интерпретирую и проясняю неясные воспоминания или подозрения автора Книги Чисел, говоря, что, поскольку Моисей выбивает воду из скалы своим посохом, он языческий бог, Матаршван, Праманта, и, следовательно, противостоит единому истинному Богу и должен умереть; но поскольку он передает Слово Божье людям, он Пророк, равного которому нет.

ЛЕГЕНДА О САМСОНЕ.

Автор Х. Стейнтал.

Когда автор может предположить, что его читатели разделяют его взгляды на вещи в целом, а также принимают аналогичные принципы, касающиеся особой сферы, к которой относится его предмет, возможно, будет уместно перейти от общего к частному. Но когда, как это сейчас чаще всего бывает, такое предположение не может быть сделано, противоположный курс, от частного к общему, предпочтительнее как для сути дела, так и для способа самого расследования. Поэтому я приму его.

Поэтому я с самого начала оставляю в стороне вопрос о том, какой точки зрения можно придерживаться в отношении роста народа Израиля, и особенно в отношении его монотеизма. Я не буду исходить из предположения, что истинность какой-либо конкретной точки зрения доказана, но попытаюсь выяснить, достигнут ли после рассмотрения нашего предмета в деталях какой-либо результат, затрагивающий общие вопросы. Я также пока оставляю неопределенной ценность библейских книг как исторических источников, период составления отдельных книг и даже их относительный возраст — то есть более раннюю или более позднюю компиляцию одной со ссылкой на другие. Ибо все это все еще остается спорными моментами; и я не хочу основываться на каком-либо недоказанном предположении, но хочу посмотреть, насколько это может способствовать решению возникающих вопросов. Даже на вопрос, правомерно ли и насколько мы относимся к библейской истории Самсона как к легенде,^[806] можно ответить только в результате следующего запроса. Если при сравнении этих историй с историями других народов будут обнаружены сходства наряду со многими отличиями, то в первую очередь не следует принимать никаких решений о причине и значении таких сходств, но по этому вопросу должно быть проведено новое расследование.

I. ПРИКЛЮЧЕНИЕ Со ЛЬВОМ И ЗАГАДКА.— ЛИСЫ.

Я пока опускаю повествование о рождении Самсона, намереваясь подойти к нему только после рассмотрения его действий. Тогда станет очевидной причина такого расположения. Поэтому я начинаю с первого действия Самсона.

Рассказывается (Судьи XIV), что на Самсона напал лев, когда он шел повидаться со своей невестой, и убил его. Когда он шел той же дорогой на свою свадьбу, он посмотрел на тушу льва и нашел в ней пчелиный рой и мед. Это событие подсказало следующую загадку, которую он загадал на свадебном пиру: 'Из Едока вышло Мясо, а из Сильного [Дикого] вышло Сладкое'. Предательством его невесты загадка была разгадана: 'Что слаще меда? и что сильнее льва?'

Загадка Самсона и сейчас остается загадкой даже для нас. Насколько я знаю, она еще никогда не была разгадана; конечно, не в самой Библии, поскольку приведенный там ответ представляет собой еще большую загадку, чем сама загадка, которая, по-видимому, не была соблюдена. Только присмотритесь повнимательнее к мнимому решению. Похоже, что вопрос

звучал так: "Что самое сладкое и что самое крепкое?" Но настоящая проблема заключалась в следующем: "Из дикого едока получается сладкая пища"; как это произошло, было вопросом — и остается вопросом до сих пор. Ибо даже история об убитом льве и меде, найденном в его туше, не может содержать решения, потому что это физически невозможно. Пчелы не строят в мертвой плоти; их воск и мед испортились бы из-за разложения. Ни в коем случае мед не может выйти из льва. Кроме того, Самсону было бы очень глупо строить загадку на простом личном опыте, никому не известном; тогда она была бы абсолютно неразрешимой. Мы не можем приписывать оригинальному повествованию столь вопиющую неуместность. Тогда каково положение дел в этом деле?

Несомненно, что загадка, подобная рассматриваемой, была в ходу у древних евреев, и считалось, что ее предложил Самсон. Столь же несомненно, что ее разгадка крылась в словах, переданных из древности: 'Что слаще меда, что сильнее льва?' Но не только для нас в наши дни это решение столь же неясно, как и сама загадка; оно было столь же непонятным и для последнего составителя Книги Судей. Поэтому он попытался найти решение под свою ответственность. В его распоряжении были две данные: загадка и история убийства льва. Что ж, заключил он, Самсон, должно быть, нашел мед в туше этого льва. То, что он ошибочно предположил, он изложил как факт, который должен привести к решению загадки. Но мы должны угадать получше. Если достоверно, что Самсон не мог найти мед в туше льва, то, с другой стороны, предполагаемое решение, по крайней мере, доказывает, что под сильным едоком следует понимать льва, а под сладкой пищей - мед. И если это было достаточным решением для легенды, то из этого следует, что в то время, когда возникла загадка, некая связь между львом и медом была настолько определенно и отчетливо представлена сознанию каждого человека, поскольку удерживалась разумом всего народа, что она стала очевидной, как только лев и мед были названы вместе: примерно так же, как у нас, когда мы говорим о медведе и меде вместе, хотя и со ссылкой на что-то другое.^[807] Но, должно быть, была какая-то известная связь, которая сделала очевидным, как из льва вышел мед. Наша задача сейчас состоит в том, чтобы обнаружить эту связь, если мы хотим попытаться разрешить загадку, которой более тридцати веков и разгадка которой была забыта примерно двадцать пять лет назад. Может ли быть какая-либо другая загадка, представляющая такой же интерес? В следующих замечаниях я попытаюсь решить ее.

Когда мы узнаем, что Едок в загадке - Лев, конечно, естественно думать о льве, убитом Самсоном; и составителю Книги Судей не пришло бы в голову, что мед был в его туше, если бы не смутное воспоминание о том, что этот конкретный лев имел к этому какое-то отношение. Теперь для нас этот лев не реальный, а мифологический, то есть символ. И мы знаем значение этого символа. Хорошо известно, что и Геракл начинал свои подвиги с убийства льва. Ассирийцы и лидийцы, оба семитские народы, поклонялись богу Солнца по имени Сандан или Сандон; его также считают убийцей львов, и его часто изображают борющимся со львом или стоящим на убитом льве. Лев встречается как животное Аполлона на ликийских памятниках, а также в Патаре.^[808] Отсюда становится ясно, что лев был принят семитскими народами как символ летней жары. Причиной появления символа, несомненно, был светлый цвет, цвет огня, грива, напоминающая золотые локоны Аполлона, а также сила и ярость дикого зверя. Волосы символизируют жгучие лучи. Итак, мы имеем здесь дело со знаком Льва в зодиаке, в котором солнце находится в собачьи дни. В это время года небо занято Орионом, могущественным охотником, о котором я сейчас скажу несколько слов, и Сириусом, который по—арабски обозначается как "Волосатый" в связи с его лучами.

‘Самсон, Геракл или Сандон убивают льва' означает, следовательно, "Он - благодетельная спасительная сила, защищающая землю от палящего летнего зноя'. Самсон - тот самый Аристей, который избавляет остров Кеос от льва,^[809] защитник пчел и ульев с медом, которого больше всего, когда солнце находится во Льве. Таким образом, сладкая пища получается у сильного едока.

Однако очень возможно, что существовало суеверие о том, что пчелы появляются из туши льва, точно так же, как некоторые народы верят, что они появляются из туши быка.^[810] Но у такого суеверия должна быть какая-то основа, и никакая другая основа не может быть легко мыслима, кроме мифологической, о которой я упомянул. То, что было правдой в символе, что Лев производил мед, было воспринято как истина на самом деле. Ибо я должен настаивать на том факте, что, согласно буквальному значению иврита, имеется в виду не простое взятие меда снаружи львиного скелета, а то, что он действительно произведен львом.

Однако, когда мы пытаемся прояснить для нашего собственного разума то, что было сказано, мы натываемся на трудность. В конце концов, именно Солнце создает летнюю жару; Аполлон посылает разрушительные стрелы. Следовательно, если бог Солнца сражается с летней жарой, он сражается сам с собой; если он убивает ее, он убивает себя. Без сомнения, он это делает. Финикийцы, ассирийцы и лидийцы приписывали самоубийство своему богу Солнца, поскольку они могли понимать только то, что солнце смягчает свой собственный жар, как самоубийство. Если летом Солнце стоит выше всего и его лучи обжигают своим всепожирающим сиянием, то, думали они, бог, должно быть, сгорает сам; однако он не умирает, а лишь обретает новую молодость в образе Феникса и появляется как более мягкое осеннее солнце. Геракл тоже сжигает себя, но поднимается из пламени на Олимп.

Это обычное противоречие языческих богов. Как физические силы они одновременно полезны и вредны для человека. Следовательно, чтобы творить добро и спасать, они должны работать против самих себя. Противоречие сглаживается, когда каждая сторона физической силы персонифицируется в отдельном боге; или когда, хотя воображается только одна божественная личность, два способа действия — благотворный и пагубный — различаются отдельными символами. Затем символы становятся все более и более независимыми и в конечном счете сами рассматриваются как боги; и если первоначально бог действовал против самого себя, то теперь один символ борется против другого символа, один бог против другого бога или бог с символом. Таким образом, Лев представляет собой символ враждебного аспекта бога Солнца, и последний должен убить его, чтобы не обжечься самому.

Самсон также объединяет в себе оба аспекта. Еврейская история заставляет его действовать даже на пагубной стороне, но против врага. Для врага он - уничтожающий бог Солнца. В этом смысл истории о Лисицах, которых Самсон поймал и отправил на поля филистимлян с прикрепленными к их хвостам головешками, чтобы сжечь урожай. Как и лев, лиса - животное, которое указывает на солнечное тепло; она хорошо подходит для этого как по окрасу, так и по длинношерстному хвосту. На фестивале Цереры в Риме проводилась охота на лис в Цирке, во время которой к лисьим хвостам привязывали горящие факелы: "символическое напоминание об ущербе, нанесенном полям плесенью, называемой "рыжая лиса" (*робиго*), которая различными способами изгонялась в это знаменательное время года (последняя треть апреля). Это время Собачьей звезды, когда плесени следует опасаться больше всего; если в это время сильный солнечный жар слишком близко сменяется инеем или росой холодных ночей, это зло

свирепствует, как горящая лиса, на кукурузных полях. Двадцать пятого апреля отмечались Робигалии, во время которых молитвы были обращены к Марсуи Робигу вместе, а также к Робигусу и Флоре вместе, о защите от опустошения. В тот же день в роще Робигуса в качестве искупления были принесены в жертву молодые собаки рыжей масти".^[811] История Овидия о лисе, которую для наказания завернули в солому и сено, которая побежала в кукурузу с горящей соломой и подожгла ее,^[812] - это просто выдумка для объясните вышеупомянутую церемониальную охоту на лис; все же в ее основе, хотя и под видом рассказа, лежит первоначальная мифическая концепция божественной Огненной лисицы, которая сжигает зерно.

Истории о Самсоне, обсуждавшиеся до сих пор, кажутся мне настолько похожими на восточные и западные, которые я сравнивал, их интерпретация настолько достоверна, а их смысл настолько важен для характера бога Солнца, что я придерживаюсь мнения, что даже совпадение побочных моментов нельзя рассматривать как случайное. В Библии говорится, что Самсон убил льва голыми руками: "в его руке ничего не было". Но Геракл также убивает немейского льва без своих стрел, задушив его руками. Эта особенность, вероятно, тоже важна. Греческий миф гласит, что причина, по которой Геракл не мог использовать никакое оружие, заключалась в том, что львиная шкура была неуязвима; но это чистая выдумка. Истина, как мне кажется, заключается в том, что оружие, которым обладает бог Солнца, на самом деле принадлежит ему только постольку, поскольку его символом является лев; ибо оно состоит из силы и действенности Солнца. Теперь, когда должно быть убито само Солнце, этого нельзя сделать с помощью того самого оружия, в котором заключается его сила. Бог вынужден ловить обжигающие лучи своими собственными руками; он должен погасить солнечный жар, обняв Солнце, то есть задушив или растерзав льва.

Следующий момент менее ясен, но, безусловно, не лишен значения. Филистимляне мстят Самсону за уничтожение их кукурузных полей, виноградников и маслин, сжигая его невесту и ее отца. Это заставляет Самсона нанести своим врагам сокрушительное поражение; но после победы он убегает и прячется в пещере.^[813] Что означает это поведение, для которого не указан мотив? В любом случае, чего должен был бояться Самсон, но особенно после такой победы? Но давайте помнить, что Аполлон летает после убийства дракона; так же и Индра после убийства Вритры, согласно индийской легенде в Ведах; и что даже Эл, семитский верховный бог, должен летать. Таким образом, отступление Самсона, упомянутое, но не очень четко выраженное, поскольку не понятое библейским рассказчиком, по-видимому, указывает на это часто повторяющееся бегство бога Солнца после победы. В бурных явлениях, в которых, казалось, боролись две силы природы, люди ощущали присутствие доброго бога; но после его победы, когда все снова успокоилось, он, казалось, удалился и удалился вдаль.

Но если в последнем упомянутом пункте история кажется окутанной мраком, то в еще большей степени это относится к двум следующим деяниям Самсона.

2. ЧЕЛЮСТНАЯ КОСТЬ ОСЛА.

Мы переходим к героизму Самсона, продемонстрированному с помощью ослиной челюсти. Здесь возникает много трудностей, и невозможно быть уверенным в интерпретации. Но с самого начала следует отметить, что история относится строго к определенной местности. Полем его действия является район между филистимской и израильской территориями, который назывался "Челюстная кость", или, возможно, полностью "Ослиная челюсть", и,

несомненно, получил это название из-за своеобразного расположения гор. Заостренные камни, вероятно, образовывали изогнутую линию и, таким образом, представляли собой фигуру челюстной кости с зубами. Между этими каменными зубцами, возможно, было углубление в форме котла, которое имело вид пустого места для зуба; и как раз там, должно быть, бил источник, без сомнения, хорошо известный и, возможно, особенно целебный.^[814] Итак, хотя история хочет получить название от подвигов Самсона, правда скорее в том, что название и территориальные условия привели к трансформации истории.

Теперь я должен сначала напомнить читателю о полоске суши в Лаконии, недалеко от мыса Малеи, который вдается в Лаконский залив напротив острова Китера: он носит то же название, что и место, где Самсон совершил свой подвиг, - Онугнатос ('Ослиная челюсть'). Это название, безусловно, является всего лишь греческим переводом оригинального финикийского имени. Из Страбона^[815] мы почти ничего не узнаем об этом полуострове. Павсаний^[816] сообщает, что на ней был храм Афины без изображения и без крыши. Теперь эта Афина, вероятно, была идентична модификации Астарты Сидона, Афине Онке, которой также поклонялись в Фивах. И может быть примечательно, что в этом храме стоял памятник рулевому Менелая, которого звали Кинадос ('Лиса'). Во всяком случае, *Онугнатос* подтверждает миф, известный также финикийцам, существенной частью которого была ослиная челюсть.

Но осел, как и лиса, у многих народов был посвящен злему богу Солнца, Молоху или Тифону, из-за своего красного цвета, от которого и произошло его название на иврите. Греки говорят, что в стране гиперборейцев Аполлону приносили в жертву гекатомбы из ослов. Но его также приписывали Силену, демону источников, из-за его распутства; и это, возможно, может послужить объяснением знаменитого источника в этом месте, который берет начало в Челюстной кости. Возможно, раньше у этого источника, который назывался "Источник Глашатая",^[817] святилище, где жрецы бога Солнца произносили предсказания, как это делали жрецы Сандона, лидийского бога Солнца, у источника в окрестностях Колофона. А осел - это пророческое животное: мне нужно сослаться только на Валаамову ослицу.

К древней традиции, несомненно, следует отнести восклицание, которое, как говорят, произнес Самсон по этому поводу: "Ослиной челюстью кучу, две кучи — ослиной челюстью я убил тысячу человек".^[818] Теперь Берто предполагает, что^[819] первоначально этот короткий стих звучал так: "в месте под названием *Челюсть Осла* я убил, - и что история о Самсоне, одержавшем победу с помощью ослиной челюсти, возникла исключительно из-за ложного толкования ее; и, без сомнения, еврейский предлог *be* может обозначать "в, при" так же хорошо, как и "с". Тот же ученый замечает далее, что, согласно рассказу, камни под названием "Холм Челюстной кости"^[820] сами по себе являются той самой ослиной челюстью, которая была выброшена Самсоном после его победы; ибо только так можно понять, что из выброшенной челюсти должен бить источник, как повествует история.^[821] К этому я должен добавить, что метание челюстной кости кажется мне наиболее существенной и оригинальной чертой во всей истории, из которой произошли название и происхождение местности, а также победа с помощью челюстной кости. Ибо, несомненно, челюстная кость не может быть ничем иным, кроме Молнии, точно так же, как в арийской мифологии голова осла или, тем более, лошади обозначает грозовую тучу, а зуб, особенно бивень кабана, обозначает молнию.^[822] Таким образом, перед нами громовая молния - инструмент, с помощью которого бог Солнца завоевал и в то же время сформировал местность.

Здесь у меня есть еще два замечания. Мы нигде не находим Самсона, вооруженного оружием, которое мы видим почти повсюду в руках как греческого, так и восточного Геракла, — ступичной дубинкой (пестиком) или луком со стрелами. Дубинка имела вид ступки с пестиком в ней или зуба в ее полости; а на иврите одно слово^[823] обозначало как ступку, так и полость зуба.^[824] Второе замечание относится к Пружине. Библия повествует, что Самсон, утомленный кровопролитным поединком, в конце концов опустился на землю, изнемогая от жажды, и помолился Богу, говоря: "Ты отдал это великое избавление в руки раба твоего, а теперь я умру от жажды и попаду в руки необрезанных!" после чего Бог заставил пробиться источник. Это может быть вымысел, в котором Самсон был изображен в человеческих условиях; и история о источнике, данном для освобождения Агари и Измаила, могла бы в таком случае послужить образцом для него. Но, возможно, следующее сочетание не покажется вам слишком притянутым за уши. Солнечный герой ведет войну с вредом, причиняемым природе избытком тепла. Таким образом, битва Геракла с Антеем - это всего лишь форма, локализованная в пустынях Ливии, рассказа о борьбе с удушающей жарой, с симумом, который черпает свою силу в песчаной почве, как остроумно объяснил Муверс, который также видит в эримантейском ведре только вариант Антея. В Тингисе, то есть Танжере, была показана могила Антея, *рядом с которой бил источник*. Подобная легенда у евреев, возможно, могла бы со временем принять вышеупомянутую строго яхвейскую форму. В этом случае национальный инстинкт Израиля сохранил бы только дух и смысл старой истории, отбросив при этом все языческие формы и заменив их яхвист-скими. На самом деле это не потребовало бы рефлексии, но, несомненно, большой творческой силы народного воображения. Тот факт, что в еврейской истории родник сочетается с челюстной костью, как мне кажется, в связи с моим представлением о последней как о Молнии указывает на то, что родник - это Дождь, который извергается из облака вместе с молнией.

3. САМСОН В ГАЗЕ.

Это связано с^[825], чтобы сбежать ночью из филистимского города Газа, Самсон поднял городские ворота вместе с их столбами и решетками и перенес их на вершину холма напротив города Хеврон; что кажется совершенно бессмысленным розыгрышем, хотя вполне соответствует самонадеянному жизнерадостному характеру Самсона. Вероятно, будет трудно с какой-либо уверенностью сказать, что лежит в основе этой легенды. Однако мне кажется вероятным, что здесь мы имеем дело с искаженным мифом того же значения, что и миф о нисхождении Геракла в нижний мир,^[826] в котором первоначально говорилось, что Самсон взломал ворота хорошо запертого (πυλάρτης) Гадес. Как в греческой истории Геракла борьбе за *ворота* в нижний мир, ἐν πυλῶνι νεκρῶσσι, перешедший в драку на Пилос,^[827] просто игра слов; так, в еврейской истории, вместо того, чтобы врата пустоты жизни или смерти (sha' arê mâweth), эти города называли сильным (газы, или должным образом 'Azzâ) может быть назван. Причина, по которой Самсон спустился в нижний мир, была забыта, и легенда изобрела новый мотив для его визита в Газу, соответствующий распущенности его характера. Тот факт, что он встает в полночь и не спит до утра, конечно, не лишен значения, но содержит воспоминание о том обстоятельстве, что деяние произошло во тьме, то есть в преисподней. И особенность истории, в которой говорится, что Самсон переносит ворота на вершину холма, должно быть, была подсказана какой-то местной особенностью в форме скалы. Но, весьма вероятно, воспоминание о мифе, который заставил Солнечного героя принести что-то из нижнего мира, также оказало некоторое влияние на историю.

4. АМУРЫ САМСОНА.

То обстоятельство, что Самсон так пристрастился к сексуальным удовольствиям, берет свое начало в воспоминании о том, что Солнечный бог - это бог плодородия и продолжения рода. Так, в Лидии Геракл (Сандон) ассоциируется с богиней Рождения Омфалой, а в Ассирии женоподобная Ниньяс - с Семирамидой; в то время как у финикийцев Мелькарт преследует Дидону-Анну.

Возлюбленная бога - это богиня родов и любви. Она - это, в общих чертах, Природа, которая плодоносит от солнечного тепла, зачинает и вынашивает; или специально отождествляется с Луной или даже с Землей, но чаще с Водой — первоначально дождем, а впоследствии также морем и реками и, наконец (дождь рассматривается как мед или вино) виноградной лозой, обласканной солнцем. Так Венера поднимается из моря; и семитским богиням посвящены пруды с рыбой. Иола, за которой ухаживает Геракл, является дочерью Эвритоса, 'Обильно текущего'. Из трех филистимлянских женщин, к которым приближается Самсон, названа только одна — та, что привела к его гибели. Ее имя, Делилия, обозначает, согласно Гезениусу, *infirma, desiderio confecta*, то есть "Страстное желание, Томление", а согласно Берто - "Нежность"; во всяком случае, оно относится к любви. Она живет в "Виноградной долине",^[828] и, следовательно, по-видимому, олицетворяет саму виноградную лозу, за которой так ревностно ухаживает бог Солнца; действительно, даже имя Делила может обозначать Ветвь, Виноградный побег. Деянира также является дочерью Энея, "Винодела", или, как говорят другие, Диониса. Орион, стоящий так близко к богу Солнца, добывается расположения дочери Энипиона 'Виноградной Лозы'. Но даже предположив — что весьма возможно, — что Делила первоначально обозначала Пальмовую ветвь, мы знаем, что пальма была священной для Ашеры.

Но допустимым представляется еще одно сочетание. Делила может также означать 'Расслабленная, Исчезающая', как богиня Луны. Эта богиня действительно изначально была целомудренной девственницей; но в Тире и Ассирии она также принимает облик богини Рождения, и ей по-разному служат, соблюдая строгое целомудрие, принося в жертву детей и протитируя девственность.

Слияние целомудренной и жестокой богини с роскошной проявляется в Семирамиде, которая, как говорят, убила своего мужа и всех своих многочисленных любовников. Это могло бы придать истории о Самсоне ее нынешнюю форму, которая представляет его гибель, вызванную женщиной. Но это подводит к следующему моменту.

5. КОНЕЦ САМСОНА.

Оглядываясь назад, мы обнаруживаем, что, вероятно, можем считать достоверной предложенную интерпретацию убийства льва, лисиц, несущих головы, и сексуальной страсти Самсона: в то время как действия с челюстной костью и воротами следует назвать неопределенными. Теперь конец Самсона возвращает нас к совершенной ясности; это снова относится к Солнечному богу. Если волосы являются символом расцвета природы летом, то обрезание волос должно означать исчезновение производительной силы Природы зимой. Самсон ослеплен в то же время, что и Орион: это опять имеет то же значение, прекращение силы Солнца. Опять же, Самсон и другие боги Солнца вынуждены терпеть, будучи связанными: и это тоже указывает на сковывающую силу Солнца зимой.

Заключительный акт, смерть Самсона, ясно и решительно напоминает нам о финикийском Геракле как боге Солнца, который умер в день зимнего солнцестояния на самом дальнем Западе, где установлены две его Колонны, отмечающие конец его странствий. Самсон также умирает у двух Столпов, но в его случае они не являются Столпами Мира, а всего лишь установлены посреди большого банкетного зала. Устраивался пир в честь Дагона, бога-Рыбы; солнце было в знаке Водяного; Самсон, бог Солнца, умер.^[829]

6. САМСОН, ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИЙ СОЛНЕЧНЫЙ ГЕРОЙ = ГЕРАКЛ, МЕЛЬКАРТ.

Приведенное выше сравнение и интерпретация всех деяний Самсона и способа его окончания дали настолько ясный и решительный результат, что ответ на вопрос: 'Кем или чем был Самсон изначально?' это обязательно уже было предвидено. Поэтому сейчас я лишь объединяю воедино то, что было обнаружено, и говорю: Самсон изначально был богом Солнца или его наместником, Солнечным героем - Солнце понималось как представитель силы Тепла в природе, будь то животворящей и благотворной, или обжигающей и разрушительной.

К такому результату нас подводит, наконец, имя нашего героя. Ибо Самсон, или, точнее, Шимшон, является очевидным производным от ивритского слова, обозначающего "Солнце".^[830] Как от dag 'рыба' Dag-он,^[831] образовано имя бога-Рыбы филистимлян, так что от шемеша "солнце" мы имеем Шимш-он, бога Солнца.

Теперь, возвращаясь к волосам Самсона, наши мысли естественным образом обращаются к локонам Аполлона. Но это сравнение кажется мне не совсем точным. Ибо локоны Аполлона соединены с его стрелами и, подобно им, являются изображением его лучей. Но Самсон - не сияющий бог, а согревающий и производящий бог. Его волосы, подобно волосам и бороде Зевса, Кроноса, Аристея и Асклепия, отличаются ростом и пышной полнотой. Зимой, когда природа, кажется, теряет всю силу, бог растущей молодой жизни теряет свои волосы. Весной волосы отрастают снова, и природа снова возвращается к жизни. От этой первоначальной концепции в библейской истории до сих пор сохранился след. Волосы Самсона после стрижки отрастают снова, и вместе с ними к нему возвращаются силы.^[832]

Более того, этот бог Солнца считался благодетельной силой, уничтожающей все силы и влияния, наносящие вред человеку и жизни в целом, - рыцарственным героем, который странствовал по земле с востока до самого дальнего запада, везде готовый нанести удар, чтобы избавить землю от созданий Тифона, Гидры и т.д., защитником и царем городов, предводителем эмигрантов и защитником колоний — короче говоря, как *Геракл*.

Этот персонаж финикийского Геракла-Мелькарта появляется у Самсона в сильно уменьшенных пропорциях. Евреи не отправляли колонии на гору Атлас; сверхъестественные монстры превратились в естественных львов; а сила Самсона потребовалась только против филистимлян. Более того, из приведенного выше сравнения видно не только, что это правильно, но и насколько правильно называть Самсона еврейским Гераклом. Как тот, так и другой - воинственный бог Солнца. И это также проясняет, что мы в равной степени правомочны ставить Самсона в один ряд с Персеем и Беллерофонтом, с Индрой и Зигфридом - короче говоря, со всеми мифологическими существами и легендарными героями, природа которых связана с солнцем, светом и особенно теплом, такими как Орион, Сейрий, Аристей и Кронос. В мифологии, как и в языке, есть синонимы; например, Аполлон и Гелиос, Геракл и Персей;

действительно, оба последних являются синонимами Аполлона. В настоящее время два слова, принадлежащие к разным языкам, хотя и схожие по значению, все же вряд ли когда-либо вызывают абсолютно одинаковое представление, но немного отличаются друг от друга как синонимы. Точно так же мифологические существа и имена у двух народов, особенно там, где разница столь велика, как между евреями и греками, и между семитами и арийцами в целом, вероятно, никогда не бывают полностью идентичными, но и не более чем синонимами. Поэтому мы не должны потакать капризу, пытаясь сделать Самсона как можно более похожим на Геракла: например, нет ни малейшей причины приписывать Самсону двенадцать подвигов, тем более что это число даже в случае Геракла относится только к позднему возрасту и образует слишком сжатую сферу. И, с другой стороны, находя аналогии с Самсоном, мы ни в коем случае не вынуждены довольствоваться Гераклом. Но теперь мы должны поближе познакомиться с рождением Самсона и положением, приписываемым ему в библейском повествовании.

7. РОЖДЕНИЕ САМСОНА И НАЦИЗМ.

Рождение героя легенды всегда является последним обстоятельством, которое нужно придумать относительно него, когда его жизнь и характер уже улажены; точно так же автор пишет предисловие только после завершения своей книги. Это сравнение здесь особенно уместно, поскольку повествование о появлении ангела, который объявляет родителям Самсона после длительного периода бездетности о рождении сына, который должен быть посвящен Богу,^[833] не выдуманно народным воображением, а создано автором.

Это введение в историю Самсона допускает два сравнения. Это может быть поставлено рядом с рождением Самуила,^[834] или с законом о нацизме.^[835] В обоих случаях появляется несколько различий. Библейский рассказчик не описывает Самуила как назорея (назир). Но из этого не следует, что во время составления Книги Самуила это слово еще не вошло в обиход, а только то, что в том значении, которое оно тогда имело, оно не казалось подходящим Самуилу таким, каким его тогда представляли. Самуила называли Одолженным Богу.^[836] Вследствие этого он жил в Скинии, прислуживая Первосвященнику и судье Илию; он носил одежду священника, и, как особо подчеркивается, бритва не касалась его головы.^[837] Последнее говорится и о Самсоне. Выражение 'Одолженный Богу', по-видимому, было не техническим словом или фиксированным обозначением, а лишь этимологической интерпретацией имени Самуил. Жизнь в скинии и одеяние священника, безусловно, были несущественны для положения назорея не больше, чем для положения Пророка, и также не согласуются с повествованием о более поздней жизни Самуила; они, должно быть, являются лишь более поздним вымыслом.

Повествование о посвящении Сэмюэля совершенно простое, касается только общечеловеческих состояний и чувств, глубоко и пылко религиозное. Глубоко обеспокоенная и раздосадованная своей бездетностью, жена молит Бога о сыне, клянясь, если только ее молитва будет услышана, посвятить ребенка Богу на все дни его жизни. В порыве истинного благочестия, после исполнения своей молитвы, она дает добровольный обет, к которому ее не принуждает никакой закон. Эта история старше, чем история Самсона, который становится назореем не во исполнение обета, а по Божественному повелению.

Термин назорей впервые встречается в употреблении пророка Амоса,^[838] который объединяет назорея и Пророка; но он не упоминает волосы, только запрет на вино. Но из этого факта не следует, что во времена Амоса назорей действительно проводил бритвой по своей голове. Родители Самсона получили повеление посвятить своего сына: он должен был быть назореем

от чрева своей матери до дня своей смерти. Но к запрету сбривать волосы и пить вино был добавлен запрет есть что-либо нечистое; это было более позднее дополнение. Письменный закон по этому вопросу был последним, а также самым строгим и наиболее полно разработанным; ибо он добавляет к предыдущим запретам еще один - против осквернения мертвыми телами. С другой стороны, однако, Закон ничего не знает о назорейцах, которые должны были всю жизнь, подобно Самуилу, жить в Храме перед Богом; ибо, согласно более позднему представлению, представленному Законом, в Храме жил только священник, сын Аарона; тогда он был по-настоящему посвященным человеком, и вино было запрещено ему не совсем, а на время его службы в Храме.^[839] И Закону не было необходимости прямо запрещать назорею прикасаться к нечистой пище, поскольку это уже было запрещено каждому израильтянину. Но назорею было запрещено осквернять себя прикосновением к трупам, даже к телу своего отца или матери, брата или сестры.^[840]

Таким образом, мы обнаруживаем три или четыре стадии в развитии нацизма среди израильтян, представленные (1) отрывком из пророка Амоса, (2) повествованием о рождении Самуила, (3) повествованием о рождении Самсона и, наконец, (4) Законом. До времен Амоса были назорейцы — то есть, как явствует из того, что их причисляли к Пророкам, люди, которые по добровольному решению посвятили свою жизнь Богу и утверждению религии в стране, и в качестве символа своей решимости отказывали себе в употреблении вина и не стригли волосы. Возможно, было много пророков, живущих как назорейцы, потому что такой образ жизни казался им подходящим для их общения с Богом. Во время построения повествования о рождении Самуила воздержание назорея рассматривалось как нечто по сути достойное, вознаграждаемое особой милостью Бога. Отсюда возникла идея, что Самуил, человек, которому традиция приписывала необычайное величие, был назореем не только в зрелом возрасте, но и с самого своего рождения, хотя традиция не называла его таковым, а представляла его только как Пророка и Судью. Предполагалось, что нацизм с самого рождения обеспечил ему последующее величие. В то время, когда жил рассказчик о рождении Самсона, эта идея, вероятно, была настолько прочно укоренившейся, что можно было представить, что Бог дарует свою особую милость человеку только посредством нацизма, который требовался при самом его рождении в качестве условия этой милости. Нацизм, который для Амоса был всего лишь особым способом работы на благо религии и морали нации, в результате описанного выше процесса превратился в личный образ жизни, который считался особенно угодным Богу. И тогда любой мог принять его в любой момент и соблюдать только определенное время, более длительное или более короткое; и тогда Закон предписывал поведение тех, кто дал обет жить как назорей в течение определенного периода.

Но как автор этого повествования о рождении Самсона соотносится с последующими популярными легендами? и что эти легенды знают о нацизме Самсона? Мало, если не сказать Ничего. Противоречие не может быть устранено, и, похоже, его заметил сам рассказчик о рождении. Он был первым, кто назвал Самсона назореем. Если даже его мать должна была соблюдать воздержание во время своей беременности, то, казалось, само собой разумеющимся, что сам Самсон как назорей должен был провести свою жизнь в не меньшем воздержании. Но легенды сообщают об обратном факте. Рассказчик заметил это. Поэтому, когда отец Самсона искренне помолился, чтобы ангел, явившийся его жене и давший ей правила поведения, явился и ему и сказал, как им следует поступить с ребенком, ангел не дал ответа, а только повторил правило для матери. Таким образом, рассказчик не осмелился

предписать Самсону определенную степень воздержания, которую в легендах он никогда не соблюдал.

Однако есть одна особенность назорея, которая известна даже по легендам: нестриженные волосы. Из легенды доподлинно известно, что волосы Самсона - средоточие его силы. Но в легенде волосы представлены не просто как идеальный знак божественного посвящения, а как реальный источник силы. И поэтому Самсон, сбравший свои волосы и тем самым потерявший силу, восстанавливает свои силы, как только его волосы снова начинают расти. Таким образом, выпадение волос в легенде не является символом отпадения от Бога или слабости, которая сопровождает его, вызванной тем, что он оставлен Богом; но волосы сами по себе являются силой, и отрезать их - это то же самое, что ограничить силу, как мы уже видели.

Во всяком случае, в Израиле должно было быть время, когда волосы и полнота физической энергии составляли одно и то же представление: это было языческое время. Когда люди узнали об истинном Боге, старую легенду пришлось изменить. Тогда нестриженные волосы рассматривались как посвящение их обладателя на служение Яхве. Но модификация не была осуществлена полностью: одна языческая черта осталась неизменной — идея о том, что с ростом волос у Самсона снова возросла и его сила.

8. ОБЩИЙ ХАРАКТЕР САМСОНА, ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОГО ГЕРОЯ.

Сама отчетливость и ясность, с которыми оказалось возможным облечь концепцию и интерпретацию Самсона как героя языческой мифологии, доказывает справедливость и достоверность такой интерпретации. Справедливость мифической концепции деяний Самсона может быть продемонстрирована и другим соображением. Разница между позицией Самсона и позицией других Судей делает достаточно очевидным, что его история насквозь является всего лишь легендой. Все остальные Судьи, Барак, Геден, Иеффай, сражаются либо во главе большого отряда, либо в составе небольшого и отборного отряда: Самсон всегда появляется один и побеждает сотни и тысячи в одиночку, и это тоже без оружия. Если другие Судьи получают Божественные видения, которые побуждают их к действию для освобождения своего народа, то все же они действуют совершенно человеческими силами и средствами, по-человечески: Самсон действует со сверхъестественной силой и является чудом от начала до конца. Несмотря на это, действие Самсона не только лишено какого-либо надлежащего результата, но и — что более важно и гораздо хуже — лишено даже осознания какой-либо цели, лишено плана или идеи. Он — Самсон Назорей, посвященный Богу! — ищет жен и любовниц среди своих и врагов своего народа.^[841] Он дразнит, раздражает, ранит своих врагов и убивает многих из них. Но нигде не видно сознания какой-либо миссии, которую он должен был выполнить на благо своей родной земли против своих врагов. Его не вдохновляет идея Яхве, его не гонит вперед нетерпение позорного ярма. Его возбуждают только чувственные удовольствия и каприз дерзости. Самсон совершенно аморален. Он точно древний языческий бог, и поэтому аморален, как и все идолы. Идолы должны быть такими, ибо они являются лишь олицетворениями сил и явлений природы; природа как таковая безразлична к морали и, следовательно, хотя и не моральна, но и не безнравственна; но когда механическая сила природы изображается как личность и переносится в условия этической жизни, она не может не казаться абсолютно безнравственной. Это то, что делает весь языческий мир, не исключая и греческий.^[842]

Если, с одной стороны, Самсон обладает всеми качествами, необходимыми историческому герою, то, с другой стороны, с эстетической точки зрения, он представляет собой самое замечательное явление, совершенно уникальное в еврейской литературе. Поистине удивительно, с каким тактом, с каким твердым и тонким эстетическим чувством изображен гигантский, геркулесовидный Самсон в еврейской легенде. В его поведении нет ничего грубого или вульгарного - порока, от которого не свободен даже греческий Геракл. Гераклу, хотя его и почитают как бога, приходится мириться с тем, что его презирают и высмеивают за его жадность; он постоянный персонаж греческой комедии и мишень, против которой направлены все шутки. Самсон, напротив, сам является шутком и насмешником, который добавляет шутку оскорбления к ране, которую он наносит своим врагам. Его окружает врожденное веселье; и в самый час смерти, при своем самоподготовленном уничтожении, он сохраняет свой юмор, который здесь приобретает саркастический оттенок.

Теперь мы должны принять во внимание еще два соображения общего характера, которые определяют истинное значение предыдущих отдельных соображений и поставят их на прочную основу. Сначала мы должны спросить: что означает продемонстрированное выше соответствие еврейской легенды легендам других народов?—какой вывод следует из этого? Ответ на этот вопрос определит причину соответствия. И тогда поле для развития легенды о Самсоне в массовом сознании и связь легенды с развитием религиозной жизни на протяжении веков должны быть обсуждены более подробно.

9. ВЗАИМНАЯ СВЯЗЬ СРАВНИВАЕМЫХ ЛЕГЕНД.

В предыдущих сравнениях я в первую очередь доказал родство Самсона с семитскими солнечными богами. Поскольку евреи сами были семитами и жили среди семитских народов, не может быть никаких сомнений в том, что сходство Истории о Самсоне с историей о семитском боге Солнца основано на изначальной идентичности. Но, с другой стороны, еврейская форма этой истории обладает достаточной особенностью, чтобы опровергнуть идею о том, что она была просто заимствована у других семитских народов. Самсон - это не совсем тирийский Мелькарт, не ассирийский и лидийский Сандон, а своеобразная модификация концепции, лежащей в основе их обоих. Более того, совершенно немыслимо, чтобы мифы и истории, услышанные от незнакомцев, могли послужить материалом для рассказов о таком национальном герое, как Самсон. Если бы мы знали семитские мифы и предания более полно, в истории о Самсоне, вероятно, не осталось бы ни одной черты, не соответствующей какому-либо мифическому представлению о семитах; однако каждая черта претерпела бы своеобразную модификацию на иврите. В отсутствие таких знаний мы были вынуждены перейти к сравнению с греческими и римскими легендами. Теперь, как нам понять обнаруженное в них сходство?

Абстрактно можно предположить, что возможны три случая. Во-первых, возможно, имели место заимствования; и если это так, мы, вероятно, должны быть склонны без колебаний предположить, что греки заимствовали у финикийцев и семитских народов Малой Азии. Во-вторых, возможно, существовало изначальное сходство в определенных мифических концепциях между семитами и арийцами, либо по причине первоначального исторического единства, либо потому, что обе расы независимо друг от друга пришли к одной и той же концепции. Затем, в-третьих, мыслима комбинация заимствования и единства, посредством которой греки восстановили, заимствуя какой-то элемент, который был утрачен из их памяти,

или получили, заимствуя у незнакомцев, идею, синонимичную ранее существовавшей местной идее. Какая из этих возможностей является реальностью, нельзя решить сразу применительно к Гераклу в целом; но даже после того, как будет достигнут некоторый результат в отношении личности этого героя, вышеупомянутое расследование должно быть начато заново в отношении каждого из его поступков.

Теперь, что касается общего аспекта Геракла, я думаю, что в настоящее время мы продвинулись достаточно далеко, чтобы быть в состоянии вкратце отвергнуть как абсурдную идею о том, что греки позаимствовали его у финикийцев. Герой настолько явно демонстрирует характер арийского бога Солнца и солярного героя, и, более того, предстает в столь специфически греческой форме, что не может быть никаких сомнений в том, что в нем мы видим своеобразную греческую модификацию одержимости, общей для всех арийцев.

Однако тот факт, что Геракл был греком по происхождению, не исключает возможности того, что греки, услышав о семитском боге, которого они считали своим Гераклом, могли бы заявить, что деяния иностранного бога принадлежат их собственному герою. Это был совершенно естественный и простой мысленный процесс, подобный тому, который может происходить сейчас с любым из нас. Предположим, что кто-то сообщает нам новости об определенном человеке, которого, как нам кажется, мы знаем, потому что мы знаем человека с таким же именем и положением, живущего в том же месте; тогда мы немедленно отнесем то, что нам рассказали о незнакомце, к тому, кого мы знаем. Таким образом, греки могли и не могли не приписывать своему Гераклу то, что на самом деле было семитскими историями о солнечных героях.

Соответственно, мне кажется несомненным, что греки позаимствовали убийство льва у семитского бога. Ибо Лев - это мифический символ, который встречается у всех семитских народов, тогда как в первоначальной арийской мифологии он почти никогда не встречается, если вообще когда-либо встречается. На первоначальных местах обитания арийских рас вряд ли могли быть львы. Более того, только после седьмого века до нашей эры Геракла стали изображать в львиной шкуре. Его первоначальным оружием были лук и стрелы Аполлона.

Здесь мы касаемся характерного различия между семитским и арийским богом Солнца. Первый убивает льва, второй - дракона. Лев - символ солнечного тепла; Дракон изначально был символом зимы, дождя, тумана, болотистых испарений. Семитскому богу приходится бороться главным образом с палящим солнцем, арийскому - с облаками. В Индии, без сомнения, Индра сражается с "Палящим", "Засухой" (*шушна*); но это, несомненно, более позднее, специфически индийское наложение. Однако, с другой стороны, как мы увидим дальше, семиты не были в неведении об Облачном Драконе. Следовательно, только что указанное различие должно пониматься как означающее только то, что здесь одна, там другая из двух характеристик более широко распространены и важны; или что та или иная развита более полно.

С этим может сочетаться еще одна интересная особенность. Семитский бог Солнца олицетворяет главным образом порождающее тепло и палящий зной; арийский, скорее, озаряющий свет и огонь, который, однако, в связи с дождем, без сомнения, считается производящим плодородие. Эти две расы также, по-видимому, в целом одинаково различаются: у семита больше тепла, у арийца больше света; первый более страстен, второй более сангвиничен. Но это неподходящее место для того, чтобы развивать этот ход мыслей.

Что касается лисиц с огненными головнями, то эта особенность, вероятно, тоже заимствована. Среди всех арийских народов только у латинян, насколько я знаю, эта черта приобретает какое-либо значение; и у них она проявляется только в форме спорта, заимствованного из легенды, которая уже ослабла, и почти совсем не встречается в религиозных обрядах; ибо у последних мы находим рыжую собаку с тем же значением; и собака также семитская. Возможно, что лиса также сохранилась в Лисе Теумессоса;^[843] но последняя принадлежит Беотии, где заметно сильное финикийское влияние.

Если приключение с вратами Газы правильно истолковано выше, соответствующее нисхождение Геракла в нижний мир все же вряд ли можно рассматривать как заимствованное. Интерпретация приключения в Газе, однако, недостаточно достоверна, чтобы строить на ней какие-либо дальнейшие теории, как и история с ослиной челюстью, которая, к тому же, сильно отличается от бивней кабана.

10. РАЗВИТИЕ МИФОВ У ИЗРАИЛЬТЯН В СВЯЗИ С РАЗВИТИЕМ МОНОТЕИЗМА.

Мы убедили себя, что мифический взгляд на вещи указывает на особую стадию в развитии интеллектуальной жизни наций. Субстанция, рассматриваемая в мифе, очень разнообразна и никоим образом не привязана к политеистической системе. Не оскорбляя достоинства монотеизма, следует подтвердить, что не только Книга Бытия, но и повествовательная часть других Книг Моисея, Иисуса Навина и Судей, а также отдельные отрывки во всех других книгах Ветхого и Нового Завета являются мифическими. Первобытная история, изложенная в первых десяти главах Книги Бытия, возвышающаяся над космогониями и теогониями всех других народов, содержит также более мелкие мифы.

Но эти израильские мифы в том виде, в каком мы имеем их сейчас, повсюду основаны на монотеистическом принципе. Эта форма по большей части является не первоначальной, а преобразованием политеистической формы. Можно считать, что моего изложения легенды о Самсоне было достаточно, чтобы доказать существование первобытного язычества у евреев, которое, конечно, покоилось на семитском фундаменте. Но этот вывод может быть дополнительно подтвержден следующими соображениями.

Я считаю себя оправданным *a priori*, то есть размышлениями общего характера, полагаться на допущение, что понятие Откровения в том смысле, что в определенный момент времени и по особому Божественному замыслу монотеизм был преподан целому народу и немедленно передан им в самом резком, полном и продуманном противоречии всем языческим идеям, философски несостоятельно, поскольку оно не согласуется ни с психологией, ни с историей. Это прямо и неизбежно приводит к предположению, что израильтяне постепенно освободились от унаследованного ими семитского язычества и перешли к монотеизму, чистота которого со временем возрастала.

В противовес этим идеям некоторые совсем недавно возобновили попытку утвердить монотеизм как веру первобытного человечества, от которой народы перешли к политеизму либо, как предполагают некоторые, из-за растущего притупления духа (грехопадения), либо, как думают другие, из-за совершенно противоположного процесса, более высокого развития разума; в то время как израильтяне сохранили старый первоначальный монотеизм, который теоретики относят к их чести, а последние - к их вине. Здесь достаточно отметить, что этот

примитивный монотеизм абсолютно не поддается доказательству из истории, что с самого начала он переворачивает историю с ног на голову, и особенно то, что он связан с очень расплывчатым и скудным представлением о природе монотеизма. Более того, семитская раса не обладала монотеизмом как наследием от своего рождения.^[844]

Теперь, если история не в состоянии доказать, что монотеизм существовал у семитской расы с самого начала, даже монотеистическая литература израильтян содержит свидетельства с другой стороны, демонстрирующие мифический политеизм, который простирался с глубокой древности вплоть до этих писаний. Ибо этот политеизм, что было естественно, наложил на язык столь отчетливый отпечаток, что его до сих пор можно распознать в различных взглядах и фразах, принадлежащих Пророкам и священным поэтам.

Я начну с Книги Иова. Нам нет необходимости обсуждать здесь возраст создания этого замечательного стихотворения. Теперь никому не придет в голову относить это ко времени Соломона; и точка зрения Шлоттмана, что это было произведено в конце правления Соломона или при его преемнике, вероятно, имеет мало сторонников. Теперь в этом стихотворении встречается множество персонификаций, которые, хотя и основаны в основном на живых поэтических взглядах и формируют просто язык поэта, часто также выдают существование явно мифических личностей. Хотя автор, несомненно, был монотеистом и яхвеистом, все же в своих представлениях о мире язычество все же недалеко ушло от него. Это проявляется именно в тех отрывках, в которых он пытается изобразить всемогущество Яхве; ибо там он иногда прибегает к выражениям, которые выглядят так, как будто предназначены для изображения могущества Индры, Зевса или Аполлона. Так, например (XXVI. 11-13): 'Небесные столпы трепещут и пугаются его обличения; своей силой он сотрясает море, и своей мудростью сокрушает Раабх; своим дыханием он озаряет небеса, его рука пронзает летящего Дракона'. Чтобы понять эти слова в собственном смысле поэта, я думаю, мы должны проводить очень тонкие различия. Мне кажется, что он занимает позицию посередине между чистым язычеством ведического барда и пророчеством и, без сомнения, ближе ко второму, чем к первому; и все же позиция, с которой миф все еще выглядел почти как миф, а не был простой поэтической фигурой. Я должен более полно объяснить, что я имею в виду.

Мнение Эвальда о том, что Рахаб изначально был названием Египта, а затем стал мифологическим обозначением морского чудовища, является точной инверсией факта и не требует опровержения, тем более что на него уже был дан ответ.^[845] *Рахаб*, этимологически обозначающий Шумного, Непокорного, изначально был названием и описанием Штормового Дракона. Считалось, что во время шторма Яхве сражался с чудовищем, которое угрожало поглотить солнце и небесный свет. Я бы утверждал, что этот хорошо известный миф об Индре относится к семитской расе, если бы он подтверждался только вышеприведенными стихами, и, следовательно, рассматривал бы его как изначальную черту мифического аспекта природы, общего для семитов и ариев, даже если бы нам не так повезло, как сейчас, благодаря исследованиям Туха и Осиандера, обнаружить, что тот же миф повторяется у арабов и эдомитян, у которых есть божественная личность Узах, бог Облаков, который пускает стрелы из своего лука.^[846] Здесь одновременно ясно, что Лук - это Радуга, а Стрела - Молния.^[847] Я не вижу оснований для предположения, что Штормовое чудовище было приковано к небу. Но я думаю, что мы можем почерпнуть что-то из Этого. XXVII. 1, что семитский Дракон-Гроза^[848] представлялся в трех формах: свернувшийся ('aḳallâthôn), то есть Облако; летящий (bâriach), то есть Молния, или дракон, летящий от молнии, и, наконец, растягивающийся (Tannîn), то есть

струящийся дождь. Проливным дождем море на небесах породило море на земле, и таннин был удален с неба в океан. Как морской змей, он называется Раабх, Шумный.

Об этом ничего не было известно даже Исае, и ни один более поздний Пророк или псалмопевец не понимал этого мифического взгляда; эти имена мифических существ были незаметно преобразованы в названия враждебных народов, вероятно, впервые использовавшиеся для обозначения огромных и печально известных зверей, обитавших на территориях этих народов. Таким образом, в Пс. LXXXVII. 4 слово "Раавх", бесспорно, обозначает Египет; и два отрывка из книги Иезекииля (XXIX. 3 и XXXII. 2), ясно демонстрируют предполагаемый переход, поскольку фараон, то есть Египет, в последнем сравнивается с Таннином, то есть Крокодилом, а в первом фактически упоминается как таковой. Таким образом, Таннин, или Раабх, стал сначала любым видом морского чудовища, затем особенно крокодилом и, наконец, Египтом. Аналогично сказано в Пс. LXVIII. 31 [30], "Обличи зверя из осоки", ^[849] т.е. крокодила, что означает Египет.

Но существует общая связь между этим низведением мифических существ в жизнь на земле и превращением мифических действий на небесах в земную историю. Нет недостатка в отрывках, в которых очевидны колебания между мифическим значением и значением легендарной истории или поглощение первого последним. Так сказано в Пс. LXXXIX. 10-12 [9-11]: 'Ты правишь гордостью (возвышением) моря; когда оно вздымает свои волны, ты усмиряешь их; ты попираешь ногами Раав, как убитую; рукою могущества твоего ты рассеиваешь врагов твоих. Твое - небо, твоя также и земля и т.д.' Здесь параллелью с Раабх в предыдущем члене является гешут 'возвышение, гордость, неповиновение', а в следующем - 'твои враги'. Основное внимание автора направлено на физические явления, которые дали ему древнюю языческую концепцию Раабх; но Раабх уже приобрела историческое значение и, следовательно, в следующем фрагменте предлагается историческая ссылка.

Это выглядит еще прекраснее и таким образом, который открывает нам происхождение легендарной истории, в следующем отрывке, Пс. LXXIV. 12-17: 'Но Бог, царь мой, издревле совершал избавления посреди земли. Ты рассекаешь своей мощью море, разбиваешь головы Дубильщиков о воду. Ты сокрушаешь головы Ливиатана, отдаешь его на съедение зверям пустыни. Ты вскрываешь (то есть заставляешь извергаться) родник и ручей; ты осушаешь могучие реки. Твой день, твоя также и ночь, ты назначил свет и солнце. Ты устанавливаешь все границы земли; лето и зиму ты формируешь'. Здесь мы снова имеем картину мира природы, причем картину, снятую с мифической точки зрения. Бог рассекает облако молнией и этим действием убивает верхнего Дракона над водой, так что дождевые реки стекают с облачных скал. Но это мифическое действие, которое вечно повторяется при каждой грозе, было преобразовано сначала в единичный акт, совершенный однажды в древности (мидем), а впоследствии в рассечение моря при Исходе из Египта. Именно это поэт намеревается изобразить в этих шести стихах, которые он, вероятно, позаимствовал из древней песни. Таким образом, он воспевает переход Израиля через море и пустыню словами, которые должны были изобразить семитский миф о Шторме; и таким образом мы видим, как последний трансформировался в первый. Этой трансформации со стороны языка способствовали обстоятельства, заключающиеся в том, что в только что процитированных стихах глаголы могут пониматься как в претеритном, так и в настоящем смысле ("ты расщепляешь" или "ты расщепляешь"), и что *qedem* обозначает либо "прошедшее время, древность", либо "начало всех времен".

Точно так же обстоит дело с Пророком, Ис. ЛИКС. 9, 10: 'Пробудись, пробудись, оденься в силу, о рука Яхве; пробудись, как в дни начала (ededem), в поколениях былых времен ('olâmîm)! Разве это не ты ранил (или 'сделал') Рахаб, пронзил (или 'прокололся') Таннин? разве это не ты высушил море, воды великой бездны, сделал морские глубины путем для перехода искупленных?' Здесь также становится ясно, как сознание Пророка незаметно перешло из мифа в легенду, или, если вы предпочитаете называть это так, в историю.

Из этих отрывков явствует, что превращение легенды в историю уже настолько прочно закрепилось в умах людей, что, когда они начинали с изображения природы и при этом прибегали к стереотипным выражениям, которые изначально имели мифическое значение, они невольно погружались в исторические размышления. Это не относится к автору книги Иова: он остается в рамках мифического созерцания природы. Мифические картины в его произведениях настолько полны жизни, что мы должны предположить, что они были для него чем-то большим, чем просто плодом конструктивной фантазии. Небесные столпы для него - это не просто горы, поэтически описанные, но и полнозвучное эхо Геркулесовых столпов, которые поддерживали небеса.^[850] Звезды и созвездия для него все еще живые существа. В его работе Раабх не может обозначать Египет, но по-прежнему является Морским змеем. Это правда, что в других отрывках из Пророков и Псалмов Яхве ходит по воде облаков, что у Аввакума (III. 15), в главе, содержащей множество ссылок на мифологию, на самом деле называемую "Морем" (ям): но только автор книги Иова все еще говорит о "морских высотах",^[851] которые в мифологии являются облаками; даже Амос, один из первых Пророков, заменяет его "высотами земли" (IV. 13). Исайя упоминает "высоты облаков",^[852] явно мифическая фраза; но в этом отрывке Пророк, как представляется, намеренно принял языческие концепции, поскольку эти слова вложены в языческие уста. Амос (ст. 8) называет созвездия Орион и Плеяды, но он знает только, что Яхве 'сотворил' их; тогда как автор книги Иова (XXXVIII. 31) говорит об их оковах. Из речи, которую он вкладывает в уста Яхве, вероятно, можно сделать вывод, что он рассматривал мифические деяния как деяния, имевшие место при Сотворении Мира. Таким образом, как я уже отмечал, он занимает промежуточную позицию между чистым мифом как таковым и мифом, преобразованным в легендарную историю. В целом, он никогда не обращает своего внимания на Историю и откровение Бога в истории: по его мнению, Бог - всего лишь мудрый творец и хранитель Природы, и внутри этой природы находится Человек, то есть индивид, которого Бог создал таким образом, и чью судьбу он определяет в мудрости и благодати. Поэт Иова не обладает взглядом Пророка, охватывающим весь мир.

И все же, хотя в своей мифологии он стоит ближе к язычеству, чем Пророки, и его разум не соответствует широте и величию пророческой души, он все же может быть их современником, только тем, кто жил в уединенном кругу и получил, так сказать, одностороннее образование. И вся его фразеология обладает несколько чувственным и материалистическим характером, который становится поразительно очевидным при сравнении определенных выражений и определенных отрывков, выражающих одну и ту же мысль. Орион в Книге Иова по-прежнему действительно скованный Великан (Кесиль 'Сильный', а не "Глупый"); но Исайя (XIII. 10) образует от этого слова множественное число кесилим, 'ярко сияющие звезды'. Затем это слово перестало быть именем собственным, которым оно все еще было в книге Иова. Точно так же Таннин здесь является именем собственным; но позже оно обозначает крупное морское животное в целом (например, в Ps. LXXIV. 13, цитированном выше) и, следовательно, может иметь множественное число. Смотри также Ис. XIX. 13, 14: 'Князья Зоана стали глупцами, князья Нофа обмануты; главы ее племен ввели Египет в заблуждение. Яхве изливает в их среду дух

порочности, и они сбивают Египет с пути истинного во всех его действиях, подобно пьянице, падающему в свою блевотину'; и сравните с этим стихом Иова XII. 24: '[Бог] забирает сердце вождя народа земли и вводит их в заблуждение в бесплодной пустыне; они блуждают ощупью во тьме без света, и он вводит их в заблуждение, как пьяного'. Здесь мы имеем дело не с абстрактным "Духом (rûach) развращенности", как у Исаяи, а с конкретным "Сердцем" (lêbh); и "заблудшее" также изображено более чувственно.^[853]

Теперь, когда мы, таким образом, узнали, что миф о Грозе существовал у евреев и семитов в форме, подобной той, которую он имел у арийцев, до такой степени, что он неизгладимо пронизал их взгляды на природу и их язык, мы не только получили гораздо больше оснований считать историю о Самсоне мифом, но теперь мы можем отважиться и на другие мифологические комбинации и интерпретации, которые, взятые по отдельности, обладают лишь малой надежностью и могут сойти за простые предположения, но которые почти наверняка имеют общий мифический характер. Таким образом, мы можем найти в Библии обильный источник знаний о семитской мифологии. Вспоминая лишь в общих чертах многочисленные соответствия с семитской мифологией, содержащиеся в Библии, в которых Моверс во многих случаях был совершенноуверен, я здесь выберу несколько повествований, которые, по-видимому, связаны с обсуждавшимся выше мифом о Грозе.

У меня перед^[854] указывает на тот факт, что мифы о боге Солнца воплощены в жизни Моисея. Все это соответствует широко распространенным арийским мифам о боге Солнца или солнечном герое. Сразу после рождения Моисея кладут в сундук и ставят на воду. Подобная участь постигает почти всех солярных героев: например, Персея и героев германских легенд. Как Моисей видит горящий куст, который не сгорает дотла, так и роща Феронии^[855] охвачена пламенем, но не сгорает дотла. Я уже показывал^[856], что посох, с помощью которого Моисей совершает свои чудеса, - это Праманта. Подобно Моисею, Дионис бьет из скалы фонтанами вина и воды.^[857] Моисей, бросая кусок дерева в горькую воду, делает ее сладкой (Исх. XV. 25). Это должно быть то же самое, что взбивание Амриты, Сомы, Нектара, божественной медовухи. У Моисея нет дракона, которого нужно убить, но он убивает египтянина и немедленно улетает, как все солнечные герои;^[858] и подобно Аполлону, Гераклу и Зигфриду, он становится слугой. И море, над которым Моисей простирает свою руку с посохом и которое он разделяет, так что воды встают по обе стороны подобно стенам, пока он проходит сквозь них, несомненно, изначально было Морем Облаков;^[859] и, следовательно, у меня нет особого желания искать место на земле, где и при каких условиях мог произойти переход. В немецкой истории представлена совершенно аналогичная особенность.^[860] Представление об Облаке как о море, скале и стене очень часто встречается в мифологии. Моисей кормит израильтян перепелами. С помощью перепела Иолаос пробуждает от смерти мертвого Мелькарта. И перепелка, по-видимому, имела тесную связь с Аполлоном и Дианой; ибо Ὀρτυγία - древнее название Делоса, острова Аполлона; и кормилицу Аполлона и Дианы, и даже саму Диану, называют одним и тем же именем. Моисей проливает вместе с росой манну, сладкую, как мед; это снова напоминает нам о нектаре и медовухе богов.

Таким образом, мы видим, что почти все деяния Моисея соответствуют деяниям Солнечных богов. Здесь мы имеем дело не только со схожими мифическими чертами, но и с чертами, которые в обоих случаях объединяются, образуя один и тот же цикл.

В Книге Судей, как и в Книгах Моисея, представлены древние элементы, сохранившиеся с языческих времен, также в соответствии с арийскими мифами. Итак, Шамгар (Судьи III. 31), убивший шестьсот филистимлян бычьей палкой, - это всего лишь Самсон в другом обличье. И его имя указывает на бога Солнца, ибо, как мне кажется, оно обозначает 'Того, кто кружит по небу'. Мы должны обратить внимание на тот факт, что Барак означает "Молния", хотя Баркас - карфагенское имя. С Баракком ассоциируется Дебора, 'Пчела'. Теперь, если дождь и роса рассматриваются как Мед, то Пчела должна обозначать дождевое облако. В этой связи встречается третье имя — Иаэль (Yâ' El), "Дикий козел", который также является символом Облака. Мелиссы (пчелы) и коза Амальтея у греков занимают места друг друга. Наконец, способ, которым Сисера был убит молотом и гвоздем, напоминает о Боге Молнии. Способ, в котором Давид убивает Голиафа, напоминает нам о битве Тора с Хрунгниром, в которой он бросает свой молот в лоб Хрунгниру.

Зародыш этих различных соглашений, вероятно, следует отнести к изначальной идентичности в мифических представлениях семитов и ариев, которые были разделены лишь позже. Огонь и (связанное с ним) Солнце, а затем и Буря вполне могли привести к формированию одних и тех же мифов у двух рас, когда они еще жили вместе. Разделение рас затем привело к различным развитиям из общего зародыша, которые, однако, естественно, имели много точек соприкосновения.

11. АНАЛОГИЯ СО СТАРЫМИ ЯЗЫЧЕСКИМИ ЭЛЕМЕНТАМИ В ПОПУЛЯРНЫХ ИДЕЯХ БОЛЕЕ ПОЗДНЕЙ ЭПОХИ.

Из предыдущего исторического исследования следует, что древнейшие евреи были язычниками и что элементы языческой мифологии присутствуют даже в Библии. Чтобы получить более ясное представление о природе этого факта, я сошлюсь на точно аналогичный случай — отношение нашего века к древнегерманским языческим временам.

У немцев изначальными были боги, культ, мифы и легенды - короче говоря, своя собственная языческая вера. Но вот уже более тысячи лет все германские племена были христианами. Тем не менее, языческие обычаи все еще сохраняются среди них повсюду и в самых различных формах; и они настолько тесно переплетены с христианскими обычаями, что почти неискоренимы. Я выберу лишь несколько примеров. Древнегерманские боги все еще живут в названиях дней недели.^[861] Церкви и монастыри были основаны в местах, которые раньше были языческими святилищами; христианские праздники отмечались в дни, посвященные языческим божествам, и, таким образом, языческое название 'Пасха' сохранило свое существование как обозначение высшего христианского праздника. Язычество сохранилось главным образом в популярных легендах как холмов, так и низменностей, в народных обычаях, забавах и суевериях; все это недавно было собрано в специальных книгах и периодических изданиях. Коллекции Куна, сделанные в Северной Германии и Вестфалии, представляют особую научную ценность. Боги, однако, были превращены в дьяволов и чудовищ, богини - в ночных ведьм. Но религиозные истории, христианские легенды также часто являются совершенно языческими; есть поступки и происшествия, принадлежащие богам и героям, которые приписываются Святым и самому Христу. Таким образом, убийство Дракона, известное

всем арийским народам как миф, приписывается святому Георгию. Должность бога Тора, преследовавшего и связавшего великанов, в христианской Норвегии исполняет святой Олав. Христос и святой Петр бродят неузнанными в человеческом обличье, чтобы вознаградить добродетель и наказывать порок, как это делали языческие боги до них. Особенно Марии приписывалось множество прекрасных черт, которые в язычестве были атрибутами Фрейи, Хольды и Берты. Большое количество цветов, растений и насекомых, старые названия которых относились к Фрейе и Венере, названы в честь Марии, например, Девичьи волосы (то есть волосы Девы Марии), иначе *Capillus Veneris*;^[862] и Хольда, посылающая снег, становится Марией: Нотр-Дам-о-неж, Мария до нива. Короче говоря, "теперь христианская сущность предстает замаскированной в языческой форме, теперь языческая сущность предстает в христианской форме", как говорит Якоб Гримм, в "Немецкой мифологии" которого читатель найдет много относящегося к этой смеси старых языческих и христианских идей в духе "простого народа, который испытывает тягу к мифам".

С евреями, должно быть, было примерно то же самое, что и с немцами. Мы знаем, что потребовалось не меньше времени, чем весь период от Моисея до Ездры, — тысяча лет всевозможной борьбы и приложения величайших интеллектуальных и моральных сил, — чтобы развить веру в Единого Бога и сделать ее общим и постоянным достоянием людей, пронизывающим все духовное сознание.

Но тот факт, что единобожие германцев было принесено им извне, в то время как единобожие израильтян возникло между ними самими, несомненно, должен был способствовать сохранению языческих черт у последних. В то время как в Германии систематизированное христианство, полностью осознававшее связанные с этим проблемы, боролось с язычеством; среди евреев монотеизм раскрывал все свои неизбежные последствия лишь постепенно, постепенно приобретая знание как самого себя, так и антагонизма, в который оно было вовлечено по отношению ко всеаспектам языческой веры, богослужения и жизни. Немцы знали, что их предки были язычниками; они старались, насколько это было возможно, порвать со своим языческим прошлым; и все же, сознательно или бессознательно, они сохранили большую долю язычества; и предметом гордости древнегерманской народной поэзии, "Нибелунген", является первобытный миф. Но контраст между язычеством и современностью вовсе не был прочно закреплен в сознании израильтян именно потому, что переход был постепенным. Лишь в исключительных случаях мы находим какие-либо напоминания о старом язычестве, которое уходит корнями в самые древние времена. Насколько люди могли проследить свою историю в обратном направлении, то есть до своего предполагаемого предка Авраама, они вернули веру в Яхве; или даже еще дальше, до Адама. К единственному истинному Богу Яхве вскоре стали относиться как к единственному, кому поклонялись вначале, от кого отпало человечество, намеренно бросая ему вызов. Только Авраам остался верен, и поэтому Яхве избрал своим народом потомков Авраама. Таким образом, израильтянин воображал веру в Яхве примитивным и неотъемлемым достоянием своего народа, которое было лишь временно ослаблено, но никогда по-настоящему не терялось. Даже у других народов не могло быть недостатка в знаниях о Яхве; ибо они поклонялись ложным, несуществующим богам по глупости и злобе, и израильтянин считал само собой разумеющимся, что они должны знать все, что знал он. Теперь, если даже христианин средневековья, хотя и знал, что его предки были язычниками, тем не менее часто описывал их как действующих как христиан, потому что у него не было никаких знаний о язычестве и никакой способности представлять прошлую эпоху, кроме как по подобию своей собственной; насколько более монотеистический израильтянин представлял бы

свои прошлые эпохи, в которых он вообще не признавал язычества, в яхвеистском свете? Вся его история была бессознательно преобразована. Языческие мифы, в которых должно было что-то быть, иначе их вообще нельзя было бы пересказать, были преобразованы в земные события, тесно связанные с историческими фактами, то, что, как говорили, совершили языческие боги, приписывалось самому Яхве или одному из его человеческих служителей. Древние семитские боги, если и не были полностью забыты, были превращены евреями в людей первобытной эпохи, могущественных героев или Патриархов. Я могу сослаться на авторитет Эвальда и Бунзена, утверждающих, что ни одно библейское имя до Авраама не имеет никакого исторического значения, и на авторитет Моуэрс, утверждающего, что Авраам - это всего лишь древний национальный бог семитов Эль, который также был их первым царем или их предком, и что Израэль, внук Авраама, был семитским Гераклом Палемоном. Израильтянин больше не знал, как жили и думали его предшественники в те века, когда они еще были язычниками; и он залил свою прошлую историю светом, который сиял для него, но был недавнего происхождения. Он бессознательно фальсифицировал факты истории, потому что факты его не особенно интересовали. Все языческое получило яхвейский смысл, языческая форма - яхвейское значение, языческая субстанция - яхвейскую форму. Только при таких условиях прошлая история Израиля могла стать понятной для сознания народа.

А затем, когда священники и пророки пришли, чтобы записать популярные истории, они, конечно, могли завершить только то, что уже было начато населением. Они также вообще не были историками или исследователями; вместо того чтобы перенестись в прошлую эпоху, они подняли прошедшую эпоху к свету настоящего. Без сомнения, они были более последовательны и изобретательны, чем простые люди; ибо они писали с умом, который отмечает несоответствия и пытается их объяснить; и даже в интересах определенной политической или религиозной цели. Язычество, которого они не могли понять, казалось им невозможным; они находили повсюду, по крайней мере, яхвеистские мотивы.

Таким образом, я думаю, что библейское повествование о Самсоне было старой языческой историей, преобразованной яхвеистской окраской, приданной ей сначала израильским населением, а впоследствии автором повествования. Я попытался с помощью параллельных примеров проследить способ этой трансформации и восстановить первоначальную форму и смысл старой истории.

12. ОБЩАЯ ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ.

Теперь мы должны попытаться осознать психологические отношения и процессы, на которых основано сохранение и трансформация языческих идей в рамках монотеизма, факт чего был продемонстрирован выше.

Здесь нам необходимо ясно увидеть, по крайней мере в общих чертах, какое отношение идеи недавнего роста, особенно касающиеся религии и морали, имеют к более старым представлениям. Ибо исходя из этого, будет легко применить к рассматриваемому нами особому случаю отношение монотеистических идей яхве к более древним языческим представлениям израильтян. История Самсона, таким образом, представит лишь частный пример этого отношения.

Среди идей и размышлений как нации, так и отдельного человека преобладает определенная гармония, которая по своей природе не логична, а психологична, не основана на законе

противоречия, но порождает этот закон как особо строгий результат; сама по себе, однако, гораздо шире и деликатнее, и действительно, из-за самой своей широты теряет строгость. Законы логики имеют двойную основу: метафизическую с объективной стороны и психологическую с субъективной. То есть логический закон должен соблюдаться, потому что в противном случае возникает, с одной стороны, нарушение метафизического отношения, при котором вещи в их реальности должны попадать в мышление, а с другой - неразрешимая проблема для нашей психологической функции Сознания. Конечно, в логической ошибке или нарушении логического закона, поскольку они действительно имеют место, нет ничего психологически невозможного. Например, логически неправильная ассоциация двух идей в уме возможна, но только при отсутствии в уме третьего фактора, который логически делает ее ошибкой: если бы он присутствовал, он безошибочно предотвратил бы неправильную ассоциацию. Таким образом, то, что логически неверно, не может быть мыслимо. Никто не может подумать, что $7 + 4 = 12$. Мы, конечно, можем сделать такое ложное вычисление, если нам случится не полностью разложить перед собой содержание чисел в этой последовательности: тогда может образоваться такая ассоциация идей, такое суммирование ряда. Но как только набор чисел полностью отсчитан, наш переход от $7 + 4$ к 12 прекращается, и никакие усилия не помогут соединить их как равные. То, что в логической сфере является 'правильным' или 'неправильным', в психологической принимает форму 'полного' или 'неполного'. Соответственно, если без знания логики люди могут мыслить правильно и отличать правильное мышление от неправильного, то это потому, что, когда все элементы дела ясно представлены уму, неправильное мышление психологически невозможно. Эта невозможность в первом случае только вынуждает нас отбросить неправильную комбинацию; но это первый стимул к поиску правильной. Но, не предполагая свободного движения поиска и полного отсутствия рефлексии, тогда мы просто будем иметь такой диапазон комбинаций, который может быть совместим с психологическими условиями; и, при условии, что все необходимые факторы ясны в уме, это не может быть ничем иным, как правильным, а именно тем, что согласуется с совокупным взглядом на вещи.

Это соответствие идей отдельных наций или индивидуумов, без сомнения, в конечном итоге равносильно предотвращению логического противоречия; и мы могли бы во всех случаях разрешить такое соответствие, если бы точно проследили все нити или промежуточные элементы. Но там, где максимум, что мы можем сделать, — это *почувствовать* такие нити связи, соответствие принимает форму некоторой Характеристики, пронизывающей круги идей, - некоего общего штампа.

В соответствии с этим мы должны быть способны обнаружить в сознании каждой нации систему идей, внутренне связанных друг с другом и никогда не противоречащих друг другу. И это пока будет доказывать тот факт, что определенный национальный тип будет присутствовать повсюду. Но в национальной жизни возможны противоречия; ибо, если только они не сталкиваются друг с другом в сознании, противоречивые идеи не действуют со своей силой противоречия. Даже каждый индивид, несомненно, бессознательно носит с собой множество идей, находящихся в сильнейшем противоречии; противоречиями, однако, они являются в силу не какой-либо объективной силы, присущей идеям самим по себе, а акта суждения, который устанавливает их как взаимно противоречащие. Противоречия часто скрытаны очень глубоко и выявляются только при методичном поиске. Однако, когда новые идеи, провозглашаемые повсюду на улицах, вступают в противоречие со старыми, противоречие сразу же выходит на свет божий. Каков будет результат?

Без сомнения, возникнет конфликт: будет ли он с применением физического оружия? Такой конфликт, хотя он может быть неизбежен и хотя он часто давал повод для проявления высоких и благородных добродетелей, тем не менее не имеет никакой ценности для истинного дела, для истинной победы, победы истины; и главным достижением физической победы, как правило, было только убеждение в ее бесполезности.

Конфликт внутри разума, когда Идеи в *массовом порядке* противостоят Идеям рядовым, — это составляет суть Истории человечества: конфликт Душ.

Разум правит и формирует, материя управляется и лепится: это соотношение повторяется в сознании. Все, чем сознание обязано чувственным впечатлениям, служит материалом для формирования ментальной деятельности. С целью такого формирования разум, побуждаемый частично самим этим материалом, а частично своей собственной природой, формирует представления, понятия, формы, то есть способы восприятия, и идеи, а именно, общие представления о родах и разновидностях, метафизические категории и моральные идеи. В соответствии с моральными идеями формируются принципы действия, суждения о поступках других, даже о Боге, поскольку человек считает себя знакомым с деяниями Бога. И наоборот, действия объявляются Божьими или нет, в той мере, в какой они соответствуют или не соответствуют моральным стандартам и концепции Бога. В соответствии с общими классовыми представлениями мир вещей разделяется перед нашим взором: и хотя с помощью определенных эстетических и моральных идей эти вещи подпадают под правило оценки, в метафизических аспектах они ставятся в причинно-следственную связь. Наконец, религиозные идеи составляют основу и вершину всех этих любопытных построений мира и суждений, выносимых над миром.

Соответственно, конфликт проявляется в двух формах. Иногда определенная материальная область, в которой стали заметны новые отношения и связности, требует, чтобы в ней доминировала новая форма мышления; иногда новая форма мышления стремится вытеснить старую и перестроить в соответствии со своими новыми законами материю, которая была сформирована первой. Это станет ясно на примере. Мысль 'Бог' образует вершину пирамиды идей; она обладает наивысшим и широчайшим господством — именно по этой причине, к сожалению, часто самым слабым, — и поэтому формирует каждую область сознания в соответствии с тем, что в ней содержится. Теперь, пусть содержание одной из этих областей приобретет измененный характер, скажем, идей, касающихся нашего отношения к нашим ближним, или причинности в природе; тогда эта область больше не может терпеть, чтобы ею управляла и формировала мысль, ранее обозначавшаяся словом "Бог", которая сейчас находится в противоречии с этой мыслью. Это устанавливает господство новой формы мышления, которая соответствует ее новому содержанию, потому что вырастает из них; возникает новая концепция Бога, новая Теология. Но старая Теология все еще занимает свое место во всех других областях сознания; так что, прежде чем двигаться дальше, новая Идея должна еще подчинить все эти другие области своему влиянию, разрушить форму, приданную им старым принципом, и заменить ее такой, которая соответствует ей самой. Это может, нет, должно привести к длительному конфликту, требующему большого труда. Из многих концепций интенция должна быть полностью отменена — из всех, по крайней мере, переделана. И все же со многими идеями ассоциация благодаря долгой привычке стала вполне устойчивой. Они должны быть разорваны, этого требует новый Бог; но это может быть сделано только очень постепенно. Тысячи запрещенных комбинаций находят укромные уголки и остаются там; они

вступают в противоречие с новым порядком вещей и, возможно, наполовину приспособляются к нему, чтобы избежать потрясения.

Как бы несовершенно я ни изложил рассматриваемый вопрос, я, тем не менее, надеюсь, что сказанного мной будет достаточно для данной цели. То, чего он хочет от прозрачности и ясности, еще может быть добавлено путем применения общих замечаний к конкретному случаю.

Как я уже отмечал, монотеистические и языческие идеи долгое время существовали в национальном сознании израильтян бок о бок - первые были более новыми, вторые - более древними. Но все же первые были господствующими идеями, которые всегда набирали силу и ясность и выходили на самый яркий передний план сознания, в то время как вторые постоянно теряли почву под ногами и ясность. Таким образом, нация утратила истинное осознание своей языческой прошлой истории и понимание своего прежнего состояния и переживаний. Ибо ни одна нация как таковая не обладает тем истинным чувством истории, с помощью которого она воспринимала бы себя и свое нынешнее существование в сознательном противопоставлении прошлому и стремилась бы получить объективное представление об уме и природе прошлых эпох. Сознание нации - это только активная нынешняя эпоха, и она ничего не знает об истории. Поэтому всякий раз, когда нацию охватывает радикальная революция, охватывающая многие важные области идей, она больше не понимает свою собственную прошлую историю, которая лежит по другую сторону революции. Тем не менее, старые слова, поговорки и истории передаются одинаково, и они содержат рассказы об ушедших событиях и условиях, древних идеях и древней вере. Но истории, которые относятся к устаревшему и забытому состоянию вещей, непонятны; имена и высказывания забытых богов, вещей и идей пусты; типичные фигуры и фразы, основанные на этих легендах и богах, хотя и все еще живущие на устах, стали бессмысленными. Нация всегда думает, что за словом должна стоять идея. Поэтому то, чего она не понимает, она преобразует в то, что делает; она трансформирует слово до тех пор, пока не сможет его понять. Таким образом, слова и названия изменяют свои формы: например, французское *écrevisse* становится по-английски *crawfish*, а языческий бог *Свантевит* был изменен христианами-славянами на *Святого Вима*, а парижане превратили *Монс Мартис* в *Монмартр*. И то, что сообщалось о лицах или существах, представленных как лица, которые больше не известны, теперь рассказывается о лицах, с которыми мы познакомились недавно. В Германии рассказывали о боге Уотане, что его звали Длиннобородый, и как таковой он уснул внутри горы; теперь, когда Уотан был полностью забыт, пришлось найти новую тему; и легенда была перенесена на героических королей Карла [Великого] и Фридриха [Барбароссы]. Более того, миф, составляющий основу поэмы о Нибелунгах, который первоначально был рассказан без упоминания какого-либо определенного времени или места, был отнесен к хорошо известной местности, а его герои получили имена исторических королей.

Каждая нация по необходимости должна действовать подобным образом; ибо легенды, которые она рассказывает, должны быть ее собственными легендами и отражать ее собственную жизнь и нынешние обстоятельства; если они перестали делать это из-за того, что ее жизнь изменилась, то они меняются в соответствии с изменениями в жизни. Даже загробное будущее для массового сознания - это всего лишь нынешняя жизнь, несколько позолоченная; тогда как же возможно, что прошлое будет рассматриваться как отличное от настоящего?

И именно потому, что эти трансформации и переносы необходимы, они происходят бессознательно и непреднамеренно. Разум нации не создает их; они возникают в этом разуме, который создает себя сам. У нации есть субъекты и предикаты, звуки и значения, данные ей в легенде. Теперь, если поток времени уносит предметы и значения в океан забвения, то по психологическому закону несвязанные предикаты и звуки должны прикрепляться к любым другим предметам и значениям, с помощью которых они могут быть поддержаны. Это происходит без чьего-либо намерения и без чьего-либо наблюдения.

Слова, имена и фразы, которые использует нация, должны быть осознаны в тот момент, когда они используются. Это верно как для слушателя, так и для говорящего. Но апперцепции зависят от ранее сформированных ассоциаций идей. Итак, если немец слышал "Sinfluth" или если при разговоре это известное ему по традиции слово возникало в его сознании в ходе речи, то вторая часть слова, *Fluth* "наводнение", находила идею, с которой оно ассоциировалось, и которая воспроизводилась, будучи доведенной до сознания этим словом; но первая часть, *Грех*, не вызывала никакой ассоциации и не вызывала никакой идеи. Но в силу материального родства и частичной идентичности звучания, *Sin* ассоциируется с *Sünde* "грех", и последняя идея (идея греха или вины) в то же время ассоциировалась со словом *Sinfluth* в целом; таким образом, тогда эта идея греховности была выдвинута на первый план с двух сторон, гораздо сильнее и быстрее, чем само немецкое *Sin*. Это последнее в конечном счете получило известность только благодаря своему традиционному сочетанию с *Fluth* "потоп", и то только как звук; следовательно, в своем развитии его обогнал *Sünde* "грех", который был выдвинут на первый план частично через него (*Грех*), а частично также через *Флут*, и, следовательно, с двойной силой. Следовательно, люди говорили и думали *Глупо*, вместо того чтобы говорить, не думая, *Грех*; и это было прямым результатом простого психологического процесса.^[863] Аналогично во всех аналогичных случаях. У осетин Кавказа День Святого Мартиса, вторник, бессознательно превращается в День Георгия Победоносца, а День Святой Венеры, пятница, - в День Марии. У многих народов боги образуют круг, ограниченный двенадцатью бессмертными; тринадцатым в обществе тогда был смертный, которому суждено умереть. Точно так же даже в наши дни христиане опасаются, что из тринадцати умрет один, относя это, однако, к обществу из тринадцати человек, образованному Иисусом и двенадцатью апостолами. Опять же, по легенде, широко распространенной среди тевтонских народов, лучника, который стрелял в яблоко из собственного маленького мальчика головой и ответил деспот, на чью команду он сделал это, когда его спросили о его других двух стрел, что они предназначались для него, в случае, когда первого убила ребенка. Кто был Лучником? Кто был Деспотом? где и каков был мотив? Все это было забыто; осталось лишь смутное эхо легенды о выстреле. Но когда Швейцария, нация лучников, сбросила иго деспота, все черты этой истории обрели определенные имена, места, время и мотив. Как камень, летящий по воздуху, падает на землю по закону притяжения, так и старая легенда попала во времена Освобождения.

Иногда мы что-то забываем, но все же сохраняем небольшую часть этого в памяти, например, когда мы говорим: "Я действительно забыл его имя"; но я уверен, что оно начинается на "Б". То же самое происходит с народами. Имя Венеры, или Хольды, было забыто; но люди были уверены, что она была божественной женщиной. Итак, для христиан средневековья 'Божественная женщина' и 'Мария' были одним понятием; следовательно, имя Мария незаметно заняло место языческих богинь в многочисленных наименованиях и легендах, которые теперь связаны с Марией. О Марсе помнили только то, что он был воином; поэтому вторник, который был для него священным, мог стать только Днем Святого Георгия.

Похожей была история израильтян, когда они стали монотеистами. Языческая космогония и языческая идея о деятельности богов в физических явлениях противоречили новой идее о Едином Всемогущем Боге, перед которым Природа - ничто. Но даже несмотря на то, что идея о том, что только этот Бог сотворил мир, была давно принята и утвердилась, все же все еще существовали, сохраненные в стереотипных выражениях языка, многие идеи, которые сохранили от забвения и разрушения черты старых способов мышления наряду с новыми. Они остаются до тех пор, пока не привлекается внимание к противоречию, в котором находятся эти отдельные слова по отношению к новой общей системе. Когда облака больше не рассматривались как море, как это было когда-то, люди перестали понимать значение 'морских высот'; это выражение больше не находит никакого органа апперцепции, потому что 'Море' больше не ассоциируется с представлением об облаках. Таким образом, это выражение поддерживается только его традиционной связью с 'высотами'. Но "высоты" очень тесно связаны с землей и с идеей гор; и, таким образом, с пророком Амосом^[864] эта ассоциация вытеснила старую — живые заняли место мертвых. Теперь, в заключение, мы вернемся к Самсону.

13. ИСТОРИЯ МИФА О БОГЕ СОЛНЦА.

Теперь мы рассмотрим всю историю древнесемитского Бога Солнца или Тепла, как он присутствовал в национальном сознании Израиля.

Интересно, не ошибаюсь ли я? Я льщу себя надеждой, что знаю частицу, с помощью которой была выражена величайшая революция, когда-либо пережитая в развитии человеческого разума, или, скорее, с помощью которой появился сам разум. Это частица "как" в стихе^[865] "И он [Солнце] является как жених, выходящий из своей комнаты; он радуется, как герой, идущий своим путем'. Природа предстает перед нами как человек, как разум, но это не человек и не разум. Это рождение Разума, зарождение Поэзии. Это 'как' неизвестно не только Ведам, но даже грекам. Это не означает, что у греков вообще не было поэзии, а только то, что их поэзии присущ врожденный дефект, который связан с глубочайшими основами их национального сознания. Гелиос, мчащийся по небесной дороге на огненных конях, - это не поэзия, но только становится поэтичным, когда мы молчаливо вставляем 'как' Псалмопевца. Тот, для кого Гелиос является сознательным существом, подобен ребенку, если не инфантилен: псалмопевец поэтичен.

Теперь, когда такие псалмы все чаще распространялись в Израиле; когда Яхве был признан существом, которое вызывает солнце, звезды и дождевые облака, которое строит дом и охраняет город; тогда старый бог Солнца или Геракл был забыт; то есть была забыта его божественность, и только она. О его деяниях все еще рассказывали; но деяния требуют посредника. И таким образом, из бога, который больше не мог существовать в присутствии Яхве, был создан человек, который с помощью силы Яхве совершал сверхчеловеческие поступки, но в других отношениях жил среди людей и в человеческих условиях, работал совсем как человек и даже наслаждался своей сверхчеловеческой силой только на человеческих условиях, а именно на условиях нацизма.

Сообщалось о деяниях человека с длинными волосами. Но кто носил длинные волосы, кроме назорея, посвященного Яхве? Были рассказаны дела, которые никто не мог совершить, если Яхве не наделил их исключительной силой; и Яхве дал бы такую привилегию только посвященному ему назореицу. Следовательно, когда Самсон больше не был богом, он, должно

быть, был назореем. Тем не менее, он выделялся среди всех других назорейцев: он был таким с самого своего рождения, как Самуил, которому вместе с нацизмом было даровано Пророчество - дар, которым другие удостаивались лишь позже в жизни и время от времени. Строго мифический персонаж, намек на религию природы, был полностью утрачен из историй о Самсоне. Что бы с ним ни случилось, оно приобрело чисто человеческий характер.

Существовало также смутное воспоминание о том же забытом боге, что он был Мелькартом, то есть 'королем или стражем города'. Самсон, теперь низведенный до уровня человека, мог бы быть таким хранителем только в человеческом смысле, хотя, возможно, и в экстраординарной степени. Итак, Израиль с первой половины своего политического существования сохранил память о том, что ни о каком другом враге, столь опасном, которому так трудно противостоять, и опять же в своей последующей слабости столь ненавистном, как филистимляне, не было другого: против них, должно быть, сражался Самсон. Ни один другой враг не наложил на Израиль такого тяжелого ярма и такой горькой унижения, как филистимляне; но Самсон, должно быть, отомстил им за это. Должно быть, он не только победил их, но и дал им почувствовать свое огромное физическое и интеллектуальное превосходство: назорей, посвященный Яхве, мог насмехаться над филистимлянами. Таким образом, Самсон в конце концов стал Судьей, Шофет; ибо в эпоху Судей начались войны с филистимлянами, и после Илия и Самуила, Саула и Давида или даже рядом с кем-либо из них Самсон не смог бы выжить. Это были не рассуждения, а бессознательные импульсы, которые сформировали легенду о Самсоне в национальном сознании Израиля.

Ни одна черта солнечного героя не претерпела более характерного преобразования, чем его конец, как видно из сравнения с соответствующими политеистическими легендами. Орион ослеплен отцом своей возлюбленной, а Самсону выкололи глаза. Но Орион снова зажег свет своих глаз в лучах Гелиоса, тогда как Самсон остается слепым и только молится о том, чтобы ему дали силы отомстить за потерю одного из двух своих глаз.^[866] Это правда, его волосы снова отрастают и возвращают ему силы: после зимы наступает новая весна. Но все напрасно — несмотря ни на что, Самсон умирает. Он умирает, как Геракл, но нет Иолая, который пробудил бы его к новой жизни, нет Афины и Аполлона, которые привели бы его на Олимп, нет Зевса, который подарил бы ему Гебу, олицетворение наслаждения вечной молодостью. Самсон умирает и остается мертвым; он умирает и рушит вместе с собой свои собственные столбы — столбы, на которых он построил мир, — чтобы найти под ними могилу. Языческий бог мертв и увлекает за собой свой собственный мир в свое собственное ничто; его битвы были игрой теней. Яхве жив: "он утвердил мир своей мудростью", "он дарует дождь, осенний и весенний ливни, каждый в свое время года, и соблюдает для нас предписанные недели сбора урожая", "холод и жару, лето и зиму, день и ночь";^[867] он жив, Господь мира, Царь земли, и его герой - Бог мира. Израиль.

-
1. Особенно эссе Макса Мюллера по сравнительной мифологии (Chips etc., II. 1), девятое из второй серии его лекций по науке о языке; и введение Кокса к его руководству по мифологии "Сказания о богах и героях" и "Сказания о Фивах и Аргосе".
 2. Как в Англии, так и во Франции была предпринята со вкусом попытка внедрить результаты сравнительной мифологии в обучение молодежи; в Англии преподобным Г.В. Коксом в его "Сказаниях о богах и героях", "Сказаниях о Фивах и Аргосе", "Сказаниях из греческой мифологии", "Руководстве по мифологии в форме вопроса и ответа", 1867, и "Сказаниях Древней Греции", 1870, последние две из которых только что переведены на венгерский и опубликованы Обществом Франклина; во Франции Бодри и Делеро (Париж, 1872). Совсем недавно результаты сравнительной мифологии были также обобщены в двух превосходных книгах для детей Эдварда Клодда "Детство мира: простой рассказ о человеке в ранние времена", 1873, и "Детство религии; охватывающий простой рассказ о рождении и развитии мифов и легенд", 1875.
 3. Это психологическое единообразие всех человеческих рас не зависит от вопроса о моногенетическом или полигенетическом происхождении рас. Психологическое единообразие различных рас особенно бросается в глаза, когда мы наблюдаем и сравниваем представителей отдельных рас в младенчестве, когда различия, порожденные историей, образованием, наставлениями и т.д., еще не присутствуют (см. Frohschammer, "Христианский мир и современная природа", Вена, 1868, стр. 208). Когда мы рассматриваем развитие человечества в целом, стадия создания мифов соответствует младенчеству личности.
 4. Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweise ihrer Veränderlichkeit, Berlin 1868, p. 78.
 5. François Lenormant, Essai sur la Propagation de l'Alphabet phénicien dans l'ancien monde, Vol. I. (2nd ed., Paris 1875), p. 17.
 6. Тайлор, Первобытная культура, I. 6.
 7. On these two see Pfeleiderer, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, II. 8.
 8. The title is 'Conférence de la Fable avec l'Histoire sainte, où l'on voit que les grandes fables, le culte et les mystères du paganisme ne sont que des copies altérées des histoires, des usages et des traditions des Hébreux.'
 9. Эдвард Уилтон в "Журнале священной литературы", 1849, II. 374 и далее.
 10. Вертербух доктора Фольмера о мифологии всех народов, недавно переработанный доктором В. Биндером, с введением в мифологическую науку доктора Йоханнеса Минквица, 3-е изд., Штутгарт, 1874.
 11. See the Augsburg Allgemeine Zeitung, 1875, no. 169, p. 2657.

12. Первобытная культура, I. 22.
13. See Virchow in the Monatsbericht der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften, January 1875, p. 11.
14. Происхождение цивилизации, 3-е изд., стр. 330, цитирую книгу Сибри "Мадагаскар и его народ", стр. 396.
15. Einleitung in die Philosophie der Mythologie, pp. 62, 63. Именно на эту идею ссылается Макс Мюллер, отмечая лекции берлинского философа в его "Введении в науку о религии", стр. 145.
16. See his Populäre Aufsätze aus dem Alterthum, vorzugsweise zur Ethik und Religion der Griechen, second edition, Leipzig 1875, especially p. 272 *et seq.*
17. Flach, Das System der Hesiod. Kosmogonie, Leipzig 1874; see Literar. Centralblatt, 1875, № 7.
18. Грубые каменные памятники во всех странах, стр. 32, примечание 2.
19. Халдейское повествование о Книге Бытия, стр. 302.
20. Сэйс в Академии, 1875, стр. 586.
21. Академия, 1875, № 184, с. 496. Учредители *Фонда богословских переводов*, благодаря которым была опубликована книга Куэнена "Религия Израиля", доктор Дж. Мьюир из Эдинбурга, написавший несколько писем the Scotsman о голландском богословии, и в определенной степени епископ Коленсо, помимо многих других, которые не высказывали свои взгляды так публично, указывают на прогресс общественного мнения в Англии.—Tr.
22. См. Литературу. Centralblatt, 1875, № 49, стр. 157.
23. Biblische Mythologie des Alten und Neuen Testaments, 2 vols., Stuttgart 1842; Etymologisch-symbolisch-mythologisches Realwörterbuch für Bibelforscher, Archäologen und bildende Künstler, 4 vols., Stuttgart 1843–5.
24. Мне не удалось ознакомиться с "Мифологией семитян" Швенка, опубликованной в 1849 году; но осуждение ее Бунзеном в книге "Место Египта во всеобщей истории", IV. стр. 363, заставило меня меньше стремиться заполучить ее.
25. Naturgeschichte der Sage. Rückführung aller religiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stammbaum und ihre letzte Wurzel, 2 vols., Munich 1864–5.
26. In Vol. II. of his Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, translated and appended to this volume.
27. Der Semitismus, in Zeitsch. für Völkerpsychologie etc., 1875, VIII. 339–340.
28. Было бы несправедливо не упомянуть голландского профессора Тиле как работника в этой области. В его Книге о вергилиях божьего мира, т. I.: О Египте и месопотамии (Амстердам, 1872), он иногда вставлял объяснения еврейских мифов, на которые я ссылался в соответствующих местах.

29. II. 421 *и далее.*; см. *Ergo Rivista Europea*, год VI. II. 587. Ср. его рецензию на немецкое издание этой работы в *Bollettino italiano degli studj orientali*, 1876, I. 169-172.
30. В связи с этим я могу сослаться на красноречивые высказывания Стейнтала в его лекции "Мифы и религия", стр. 28 (в "Саммлунг гемеинверстендлихер Вихрь" Вирхова и Хольцендорфа, Bd. V. Heft 97).
31. *Mythologie der Ebräer in ihrem Zusammenhange mit den Mythologien der Indogermanen und der Ägypter*. Nordhausen 1876.
32. *Ausland*, 1874, p. 961 *et seq.*, 1001 *et seq.*
33. Вышеназванная работа была опубликована сразу после завершения этого Введения.
34. *Die Erzväter der Menschheit: ein Beitrag zur Grundlegung einer hebräischen Alterthumswissenschaft*. Leipzig, Fues 1875.
35. Комментарий Ибн Яхиша к Муфашалу, стр. 74 (издания, которое в настоящее время публикует доктор Ян из Берлина). See *Fables de Loqman le Sage* (éd. Деренбург), Введение, стр. 7.
36. По этому поводу я могу сослаться на превосходную критику фон Гручмида в попытке Бунзена объяснить Афины как семитскую в его книге "Основные положения о восточных ориентациях", Лейпциг, 1858, стр. 46.
37. Штаде (*Morgenländische Forschungen*, стр. 232) справедливо настаивает на хорошем еврейском характере имен, встречающихся в еврейских историях, даже вопреки ложному предположению о первоначальном арамейском характере еврейского народа.
38. *Zeitsch. d. D.M.G.*, 1871, XXV. 139; see Lepsius, *Einleitung zur Chronologie der alten Ägypten*, I. 326.
39. Смотрите Комментарий Ибн Яхиша к Муфашалу Замачшари, стр. 47, в котором название созвездия аль-Хайю (Аурига, "Препятствующий") введено в эту историю как препятствующее ад-Дабарану встретиться со своей возлюбленной.
40. аль-Мейдани, *Маджма аль-амсаль* (ред. Биляля), II. 209.
41. See Nöldeke in *Schenkel's Bibellexikon*, 2nd ed. IV. 370.
42. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1869, VI.
43. Theodor Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, II. 85.
44. У.Х.И. Блик, Рейнард Лис в Южной Африке, 1864, стр. xx-xxvi. См. "Введение Макса Мюллера в науку о религии", Лондон, 1873, стр. 54.
45. *Histoire générale et Système comparé des Langues sémitiques*, p. 7.
46. Двух примеров будет достаточно, чтобы показать, как гипотеза Ренана стала общим достоянием образованных людей. Как немецкий политэкономист Рошер, так и Дрейпер, американский натуралист и историк цивилизации, рассматривают его как полностью обоснованный. В первом говорится: "Жизнь в пустыне, по-видимому, является особенно

благоприятной почвой для единобожия. Оно хочет того роскошного разнообразия производительных сил природы, благодаря которому политеизм поощрялся в удивительно плодородных странах, таких как Индия" (System der Volkswirtschaft, 7-е изд., Штутгарт, 1873, II. 38). Последнее: 'Политеистические идеи всегда пользовались уважением у южноевропейских народов; семиты поддерживали единство Бога. Возможно, это связано с тем фактом, как предположил недавний автор, что разнообразный ландшафт гор и долин, островов, рек и заливов предрасполагает человека к вере во множество божеств. Обширная песчаная пустыня, бескрайний океан внушают ему идею единства Бога' (История конфликта между религией и наукой, Лондон, 1875, стр. 70). Эта точка зрения также перешла в "Völkerkunde" Пешеля, а также Блюнчли в своей лекции о древневосточных представлениях о Боге и мире в 1861 году повторил гипотезу Ренана 1855 года.

47. Anthropologie der Naturvölker, I. 297.

48. С другой стороны, Ренан говорит (Hist. gén. 4th ed., p. 497) 'Cette grande conquête (the recognition of Monotheism) ne fut pas pour elle (i. e. for the Semitic race) l'effet du progrès; ce fut une de ces premières aperceptions.'

49. Большая часть этой литературы осталась незамеченной, как, например, поздний памфлет Леона Югонне "Арабская цивилизация, защита семитского народа в ответ на слова М. Ренана", Женева, 1873.

50. Histoire générale, p.

51. Книга о материализме, 1-е изд., 1866, стр. 77. См. 2-е изд., 1873, I. 149.

52. Ib. стр. 83. См. 2-е изд., стр. 152.

53. Cours de Philosophie Positive, éd. Littré, Paris 1869, V. 90, 197, 324.

54. Histoire générale, p. 486: 'L'unité de constitution psychologique de l'espèce humaine, au moins des grandes races civilisées, en vertu de laquelle les mêmes mythes ont dû apparaître parallèlement sur plusieurs points à la fois, suffirait, d'ailleurs, pour expliquer les analogies qui reposent sur quelque trait général de la condition de l'humanité, ou sur quelques-uns de ses instincts les plus profonds.'

55. Ib. стр. 27.

56. Макс Мюллер, Чипсы из немецкой мастерской, I. 370.

57. Введение в науку о религии, стр. 390 *и далее*.

58. В "Чипсах и с.", I. стр. 341.

59. В книге "Мифы Нового Света", Нью-Йорк, 1868 год. See Steinthal's criticism of this collection in the Zeitschrift für Völkerpsychologie and Sprachwissenschaft, 1871, Bd. VII.

60. Мифы и мифотворцы, Бостон, 1873, стр. 151 *и далее*.

61. В шестом томе. из книги Вайца "Антропология природы", где я получил информацию о работах Ширрена.

62. Les premières civilisations, Paris 1874, II. 113 *et seq.*

63. Gott in der Geschichte, I. 353; отрывок, который на значительной части тома опущен в сильно сокращенном английском переводе.
64. Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V. ii. 18–19 (English tr. IV. 28–29).
65. Даже старые Плутарх наблюдал со ссылкой на тогда любой мотивам мифов *экс критерию физика*: Δεῖ δὲ μὴ νομίζειν ἀπλῶς εἰ κόνας ἐκείνων (т. е. солнца и Луны) τούτους (Зевс и Гера), ἀλλ' αὐτὸν ἐν ὕλῃ Δία τὸν ἥλιον καὶ αὐτὴν τὴν ἐν Ἴδαν ὕλῃ τὴν σελήνην (комиссия продолжила работу romanae на нашем сайте, 77). См. Цицерона, De Nat. Deorum, III. 24: Longe aliter rem se habere, atque hominum opinio sit: eos enim, qui dii appellantur, *rerum naturas* esse, non *figuras deorum*.
66. Шпигель продолжает делать это вплоть до недавнего времени в своей книге "Eranische Alterthumskunde", II. 19.
67. См. Тайлор, Примитивная культура, II. 287 *и далее*.
68. История Осириса и Тифона, *например*, первоначально олицетворяла растительную жизнь природы и присущую ей борьбу, но впоследствии была перенесена на судьбы человеческой души. See Ebers, Durch Gosen zum Sinai, Leipzig 1872, p. 477.
69. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, III. 183.
70. See Roth in the Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1848, II. 217; Albrecht Weber, Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte, Berlin 1852, p. 35.
71. См. Куэнен, "Религия Израиля", Лондон, 1874, I. 226.
72. Мы рассмотрим это в Третьем разделе главы VIII.
73. Переведено и приведено в качестве приложения к настоящему тому.—Тр.
74. Насколько легко история Александра была объединена с Солнечным мифом, лучше всего доказывается тем фактом, что арабская традиция дает Александру Солнечное имя, по-разному интерпретируемое *Ḍū-l-karnein* = Рогатый, то есть Сияющий.
75. Переведено и приведено в качестве приложения к настоящему тому.—Тр.
76. Раввин Вайир, раздел. XIX.: хишчир ве-хехерибх.
77. См. Гезениус, Тезаурус, стр. 1406. б.
78. See Hermann Cohen's dissertation, Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewusstseins, in the Zeitschrift für Völkerpsychologie, &c. 1869, VI. 239 *et seq.*
79. О немецких легендах, в которых встречается эта идея, см. Henne-Am-Rhyn, Die Deutsche Volkssage, Лейпциг, 1874, стр. 268 *и далее*.
80. См. Ps. LXXIV. 13-14; LXXXIV. 11. Ничто не оправдывает тех толкователей, которые, не обращая внимания на остатки древних мифов, всегда хотят понимать под *Раабх* и *Таннином* египетское царство.

81. Анджело де Губернатис, Зоологическая мифология, II. 217. О значении молока и меда в еврейском мифе Стейнтал исчерпывающе написал в своем трактате "История Самсона", приведенном в Приложении.
82. See Weber in the Zeitschrift der D. M. G., 1855, IX. 238.
83. Al-Meydânî, Majma' al-amthâl, II. 203.
84. Korân, Sûr. V. v. 69.
85. Sonne, Mond und Sterne [i.e. Bd. I. of Die poetischen Naturanschauungen, &c.], p. 4.
86. Die Naturgeschichte der Sage, I. 127.
87. См . [Экскурс А](#).
88. Такие имена часто прочно укоренились в народной традиции и, соответственно, упоминаются в различных кругах с совершенным единообразием. Так, например, $\alpha\alpha\nu\eta\varsigma$ и $\alpha\alpha\mu\beta\rho\eta\varsigma$, которые встречаются как в раввинских писаниях, так и во 2 Тим. III. 8 (см. Яблонски, Сочинения, изд. Вода, II. 23).
89. See Wilhelm Bacher's treatise, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargûm (Zeitschrift der D. M. G. 1874, XXVIII. 7).
90. Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage, Leipzig 1859. Другим хорошим сборником является сборник Hamburger, Geist der Hagada, Лейпциг, 1857, I. 39-50.
91. Bêth ham-midrâsh: Sammlung kleiner Midrashim und vermischter Abhandlungen aus der jüdischen Literatur, ed. Ad. Jellinck, Vienna 1873, V. 40.
92. Макс Мюллер, Эссе [Немецкий перевод Chips], II. 147; не на английском.
93. Ригведа, Л. 8; CCCXCIX. 9.
94. Sonne, Mond und Sterne, p. 4.
95. Баб. Bâbhâ bathrâ, fol. 16. б.
96. See Kuhn, Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildeng (Abhandl. der kön. Akad. d. W. 1873, Berlin 1874), p. 144.
97. Берешит рабба, раздел 68.
98. Смотрите с другой стороны, Эвальд, История Израиля (2-е или 3-е изд.), II. 214.
99. Welcker, Griechische Götterlehre, Gottingen 1857, I. 66.
100. Я нахожу это отождествление, это правда, только в более поздних книгах, "Тана де бхе Элий", с. 27; Седерхолам, с. 21; см. Халахот гедолот (hilkhothh haspêd). В Седер-хад-дороте, под 2189 годом, Беор назван сыном Лавана. О Лаване см. Главу V. § 11. Помимо имени Loqtmân, что, в значение соответствует Bile'âm (Валаам), мы находим в Preislamite генеалогии арабов, которые, на мой взгляд, в значительной степени смешалось с мифическими именами, начальник Bal'â'и,

кто, как говорят, был прокаженный (Ибн Dureyd, Kitâb Аль-ishtikâk, стр. 106. 8). Следует отметить, что это мужское имя с грамматической формой прилагательного женского рода.

101. См. Главу V. § 10 конец.

102. Сота, след. 10.а.

103. См. Экскурс В.

104. 'Die andere culturhistorisch.' Я вынужден передать это удобное прилагательное окольным путем, поскольку "цивилизационно-исторический" было бы слишком громоздким и малопонятным. —Тр.

105. Я должен отослать тех читателей, которые недостаточно знакомы с терминологией, к книге Штайнтала "Abriss der Sprachwissenschaft", Берлин, 1871, том I., где все это полностью обсуждается в разделе "Элементарные психические процессы".

106. Но следует отметить, что некоторые выражения, созданные полионимией [множеством имен], переживают процесс слияния и остаются с первоначальным значением; так, например, несколько названий Луны на иврите. В таком случае синонимия, вторичная функция сознательной речи, выполняет свою работу.

107. Чипсы, Первая серия, стр. 356, 361.

108. On the Pronoun Wilhelm von Humboldt's essay, Ueber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen, Berlin 1830, still deserves study. Смотрите также, что сказано ниже (глава V. § 6) об Ашере.

109. Буденц, в венгерском обзоре Magyar Nyelvőr ("Хранитель венгерского языка"), 1875, IV. 57.

110. Max Müller, Chips, II. pp. 93–106.

111. См. Главу ii. V § 5, 6.

112. Китаб аль-Ахани, I. 133. 19. Сравните аль-Мейдани, изд. Бюль, II. 262. 4.

113. И ветер, и дождь соотносятся с ночью в "Диване хусейлитов", изд. Косегартен, стр. 125, т.5: тахтадуху риду-ш-шимали бихурриха * фи кулли лейлатин даджинин ва-хутуни, "северный ветер обдувает его холодом каждую пасмурную дождливую ночь".

114. Географический словарь Яута. Словарь, I. 24. 2.

115. Zeitschrift für Völkerpsychologie, &c. 1874, VIII. 179.

116. See Böttcher's article on this group of roots in Höfer's Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache (Greifswald 1851), III. 16.

117. Обратите особое внимание на ясное изложение доктора Абра. Geiger, in his Das Judenthum und seine Geschichte (2nd edit.), I. 51.

118. В других странах также человеческие жертвоприношения были отменены в результате реформы религии, и жертвоприношения ограничивались животными и овощами; например, в

Мексике, где реформа приписывается Кецалькоатлю. See Waitz, *Anthropologie der Naturvölker*, IV. 141.

119. Закат является порождением Ночи только в том случае, если мы держим перед глазами мифическую идентичность Утреннего и Вечернего Сияния, согласно § 2 этой главы.

120. См. Сэр Ч. Лайелл, "Геологические свидетельства древности человека" (4-е изд., 1873), стр. 122 и далее. и 228. Смотрите также эссе Ф. Ленормана "Человек окаменелый" в его "Первых цивилизациях", I. 42.

121. *Anthropologie der Naturvölker*, I. 407. Compare Hehn, *Culturpflanzen und Haustihere*, 2nd edit., p. 103.

122. Bergmann, *Les peuples primitifs de la race de Jafète*, Colmar 1853, pp. 42, 45, 52, 53 apud Renan, *Hist. gén. d. langues sémit.*, p. 39. Интересно, что древние объясняли труднопроизносимое название пеласгов с этой точки зрения, делая πελασγοί эквивалентным πελαργοί = аисты (Страбон, Ст. 313; Фальконер, изд. Крамер, V. 2, § 4). Compare Pott, *Etymologische Forschungen*, 1836, II. 527.

123. Blau in the *Zeitschrift d. D. M. G.*, 1858, II. 589.

124. Waitz, *ibid.* II. 349.

125. Гезениус, Тезаурус, стр. 410. а.

126. Munk, *Palästina*, Germ. transl. Леви, Лейпциг, 1871, стр. 190.

127. Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, I. 70.

128. See the passage in Schrader, *Keilinschriften und das A. T.*, p. 64. 20.

129. See Böttcher, *Ausführl. Lehrb. d. hebräischen Sprache*, edited by Mühlau, p. 7, *note*.

130. *Einleitung in das Studium der arab. Sprache*, p. 19.

131. Сравните национальное название готтентотов *Saan*, от *sâ* "отдыхать", то есть "поселенцы" (Ф. Мюллер, *Allgemeine Ethnographie*, стр. 75).

132. J.S. Müller, *Semiten, Chamiten und Japheiten*, &c, стр. 257.

133. Lenormant, *Études Accadiennes*, pt. 3, I. 72.

134. Ан-Навави (Каирское издание сборника Муслима с комментариями), V. 169.

135. *Китаб аль-Ахани*, XVI. 82 *предпоследняя*.

136. Первые шаги Бертона в Восточной Африке, Лондон, 1856, стр. 174.

137. См. Аль-Набия, XXXI. v. 4 (Деренбург).

138. О календаре арабов до Мухаммеда (в "Цайтшрифт дер Д. М. Г.", 1859, XIII. 161).
139. Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste, p. 32, *note* 21 (a reprint from Zeitschrift der D. M. G., 1868, XXII.).
140. Разновидность лирического стихотворения или элегии. —Тр.
141. Саат аль-Занд (издание Буля 1286 г.), II. 34. И все же Адани, I. 147. 20, в стихотворении Нушейба: ва лам ара матбуан арра мин-аль-матари.
142. See an example in Zeitschrift der D. M. G., 1857, V. p. 100, l. 14.
143. Китаб аль-Ахани, XI. 126.
144. Шая, с.р.*ṭrk*.
145. Чуннас, "планета", то есть Сатурн, Юпитер, Марс, Венера или Меркурий. — Тр.
146. Комментарий к Корану (издание Флейшера), II. 397. 6.
147. Фалег (ред. Франкфурт), II. 124.
148. Йерах (паузальный ярах), Быт. X. 26, 1 Гл. I. 20; в другом месте йерах обозначает "месяц", а ярах — "луну". -Тр.
149. Ибн Дурейд, "Китаб аль-Ишти", стр. 99. 9.
150. Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig 1873, p. viii.
151. See Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 3rd ed., I. 38.
152. Welcker, Griechische Götterlehre, I. 169.
153. По мере того как миф все больше и больше превращается в религию, и концепция могущественного бога, превосходящего всех остальных, закрепляется, производство грома, дождя и т. Д. Постепенно переносится на этого изначально солнечного бога (см. Также Макс Мюллер, Чипс и др., I. 357*и далее*). Сделанное выше четкое разделение, следовательно, абсолютно верно только для чисто мифологической стадии. И наоборот, Индра и Варуна, первоначально фигуры, принадлежащие мрачному облачному и дождливому небу, которые занимают самые высокие места в индийской религии, в ведических гимнах наделены солнечными чертами.
154. Те, кому философские термины *объективный* и *субъективный* незнакомы, должны понимать их соответственно как *безличный* или *беспристрастный*, и *личный* или *частичный*; первое — это то, что находится вне личности мыслителя, второе - то, что находится внутри него, и поэтому часто является отраженным образом внешних вещей в его собственном сознании. - Тр.
155. Об исчезновении индивидуальности прямо пропорционально древности см. Вильгельм фон Гумбольдт, "Книга о высшем смысле жизни людей", Берлин, 1836, стр. 4. Лазарь, по-видимому, слишком сильно влияет на происхождение речи; см. "Жизнь Человека" II. 115.
156. See the article 'Das Epos' in Zeitschrift für Völkerpsychologie, &c. 1868, V. 8, 10.

157. Nöldeke, Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber, p. 185. 12.
158. Kitâb al-agânî, VI. 137. 17.
159. Дуррат аль-Аувас (ред. Торбеке), стр. 178. 4.
160. Яют, I. 934. 2.
161. Роман о Хантаре, IV. 97. 2.
162. Эта связь обнаруживается у полинезийцев: 'Отсчет времени во всей Полинезии соответствовал Луне. Они считали по ночам' и др., Герланд, Anthropologie der Naturvölker. 71. Названия были только у ночей, у дней их не было, *там же.*, стр. 72. Как хронология по лунам, так и подсчет дней по ночам лингвистически демонстрируются меланезийской группой. Смотрите сравнение в Gerland, *там же.*, стр. 616-619.
163. Laz. Geiger, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft, II. 270.
164. Die heiligen Schriften der Parsen, in German, II. xcvi. и III. xx.
165. Бог в истории, II. 433-5.
166. De Bello Gallico, VI. 18: 'Spatia omnis temporis non numero dierum, sed noctium finiunt; dies natales et mensium et annorum initia sic observant, ut *noctem dies subsequatur.*'
167. Germania, XI: 'Nec dierum numerum, ut nos, sed noctium computant. Таков устав, таковы условия: *никто не должен видеть*' в связи с общественными собраниями при смене луны. Нельзя упускать из виду тот факт, что, согласно Цезарю, *там же.* 22, немцы "сельскохозяйственные работники, не являющиеся студентами, большая часть побежденных в лакте, казео, карне консистит". Смотрите также по этому вопросу, Пикте, "Происхождение индоевропейцев и первобытных арийцев", II. 588.
168. И в "Se'night".—Тр.
169. Идентичный английский термин 'Високосный год' — еще один подходящий пример. -Тр.
170. Смотрите венгерское обозрение, Magyar Nyelvőr, I. 26-28.
171. В книге Роулинсона "История Геродота", Приложение ко ВТОРОЙ книге. VII. § 16-20 (изд. 1862 г., т. II. стр. 282 *и далее.*).
172. Вайц, л. с. IV. 174.
173. See Karl Andree, Forschungsreisen, &c., II. 205.
174. Моммзен, История Рима, I. 217 (изд. 1862), 230 (изд. 1868).
175. Welcker, Griechische Götterlehre, I. 555.
176. Сэр Гарднер Уилкинсон, в книге Роулинсона "Геродот", изд. 1862, том II. стр. 283, § 17.
177. Die quinäre und vigesimale Zählmethode, Halle 1867.

178. Waitz, *l. c.* II. p. 224, compared with Bastian, *Geographische und ethnologische Bilder*, Jena 1874, pp. 144, 155.
179. См. Об этом J. Muir, *Contributions to a Knowledge of the Vedic Theogon and Mythology* (Журнал Королевского азиатского общества, N.S., 1864, I. стр. 54-58).
180. Макс Мюллер, Лекции по науке о языке, Вторая серия, стр. 430.
181. Макс Мюллер, Чипс и др., II. стр. 65. Мьюир, *l. c.* стр. 77 и далее.
182. Это связано с мнением Мюллера о том, что "язык должен умереть, прежде чем он сможет вступить в новую стадию мифологической жизни" (Лекции по науке о языке, Вторая серия, стр. 426).
183. Лекции и др., Вторая серия, стр. 432.
184. Роулинсон, История Геродота, I. 211.
185. V. 3: ἀλλὰ γὰρ τοῦτο ἄπορόν σφι καὶ ἀπήχανον μὴ κοτε ἐγγένηται· εἰ σὶ δὴ κατὰ τοῦτο ἀσθενέες.
186. Литература четко и сжато перечислена в эссе Г. Роулинсона О ранней истории афинян, § 8-11 (*Hist. о Ироде.*, Вк. II. Очерк II.). Но следует добавить, что идея ученого автора — 'Аттические касты, если они существовали, относятся к самому младенчеству нации и, несомненно, перешли в племена задолго до правления Кодра' — не согласуется с исторической последовательностью, требуемой связью племен с кочевой жизнью и касты с постоянным землевладением. По самой природе дела разделение на племена присуще номадизму, который не знает систематического занятия искусствами и промыслами, тогда как разделение на касты предполагает такое занятие ремеслами и искусствами, какое возможно только при оседлом образе жизни. Следовательно, в отношениях между племенами и кастами приоритет всегда должен быть отдан первым.
187. Spiegel, *Ueber die eranische Stammesverfassung* (*Abhandlungen der kön. bair. Akad. d. W.*, 1855, Bd. VII.); *Kasten und Stände in der arischen Vorzeit* (*Ausland*, 1874, No. 36).
188. *Die heiligen Schriften der Parsen*, in *German*, III. vi.
189. *Там же*. II. xiv.-xv.
190. *Zeitschrift d. D. M. G.* 1852, VI. 67 *et seq.*
191. Бог в истории, II. 8.
192. Рассказ о годовичном путешествии по Центральной и Восточной Аравии, I. 8.
193. Увидимся с Велкером. *Griechische Götterlehre*, I. 551.
194. *Zur hauranischen Alterthumskunde* (*Zeitschrift der D. M. G.*, 1861, XV. 444).
195. Следует отметить, что у Ибн Дурейда, *Китаб аль-Иштиха*, стр. 96. Второй, очевидно, что в таких соединений слово Абд себя могут принадлежать к идолу, он пишет Вашингтон-^а abdu Шамс^в za^а amû şanam^{ооh} Вашингтон-^а qâla qaum^{ооh} бал^а аynu mâ^в ma^а rufat^{ооh} Вашингтон-Хуа

изм^{ооо} kadīm^{ооо}: 'Абд Шамс, оказывается, по мнению некоторых кумира, другие-что это название хорошо известно, весной вода: это старая фамилия.

196. Tuch, Sinaitische Inschriften (Zeitschr. der D. M. G., 1849, III. 202).—Osiander, Vorislam. Religion der Araber (Zeitschr. der D. M. G., 1853. VII. 483).

197. Тадж-аль-Шарис, II. 209.

198. Schlottmann, Die Inschrift Eshmunazar's, Halle 1868, p. 84.

199. Yâkût, IV. 85. See al-Jawâlîkî's Livre des locutions vicieuses (ed. Derenbourg in Morgenländ. Forschungen), p. 153.

200. Zur vergleichenden Religionsgeschichte, 1 Art. (Ausland, 1872), стр. 4. См. также 1871, стр. 1159.

201. Сравните также химьярское имя собственное Бен Син (Халеви, Этюды сабеэнна [Журнал Азии. 1874, II. 543]).

202. Lenormant, Les premières civilisations, II. 158.

203. Schrader, Die Höllenfahrt der Istar, p. 45.

204. Место Египта во всеобщей истории, IV. 342.

205. В своем эссе о египетских древностях на Большой выставке 1867 года в Париже.

206. Я должен объяснить, что предыдущие четыре раздела были уже записаны, прежде чем я смог ознакомиться с эссе Куна, которое появилось позже.

207. Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung, Berlin 1874; from the Abhandlungen der königl. Akademie d. Wiss. zu Berlin (phil.-hist. Klasse), 1873, pp. 123–137.

208. Грубые каменные памятники во всех странах, их возраст и использование, Лондон, 1872, стр. 9 и далее. и 28.

209. Лаббок, "Происхождение цивилизации", изд. 3, 1875, стр. 273, 306, и далее.

210. Георг Швайнфурт, Сердце Африки, I. стр. 200.

211. Но мы не можем по этой причине характеризовать семитов в целом утверждениями: "Семиты в целом - пастушеский народ", "семиты живут в палатках", как это делает Фридрих фон Хелльвальд в своей "Культурной книге" в "ihrer natürlichen Entwicklung", стр. 134. Достаточно взглянуть на оседлых финикийцев и оседлых семитов Месопотамии, чтобы сразу увидеть важные исключения. Также не следует упускать из виду, что земледелие в немалой степени практиковалось среди финикийцев; даже римляне называли своего рода молотилку "пунической": Варрон, De re rustica, I. 52; ср. Лоут, De sacra poesi Hebraeorum, Оксфорд, 1821, Prael. VII. стр. 62. Торговля с Египтом, которую фон Хелльвальд выдвигает на первый план, не является достаточной причиной, по которой любимая характеристика семитов не применима к этим народам. Евреи продолжали свою кочевую жизнь еще долгое время после того, как близко познакомились с Египтом; а на арабов-кочевников общение с оседлыми народами не оказало существенного влияния.

212. Given by Josephus Langius, *Florilegii magni seu Polyantheae ...* библиотека XXIII., Лугдуни, 1681, I. 120, как у Аристофана; но автор и переводчик тщетно искали произведения и фрагменты Аристофана.

213. Овидий тоже начинает с "жизни полей"; его золотой век отличается от других только тем, что:

Ipsa quoque immunis, rastroque intacta, nec ullis

Saucia vomeribus, per se dabat omnia tellus;

и

Mox etiam fruges tellus inarata ferebat:

Nec renovatus ager gravidis canebat aristis.

(Метаморф. I. 101-2, 109-10.)

214. История Геродота, т. Р. Г. Роулинсон, IV, с. 46, примечание 5.

215. Собрание традиций муслима (изд. в Каире с комментариями), I. 138; аль-Джаухари, s.r. *added.* Ср. Dozy, История Морена в Испании, Лейпциг, 1874, I. 17.

216. Al-Buchârî, *Recueil des Traditions Musulmans* (ed. Крель), II. 385 (LX. № 29).

217. Аль-Бухари, Рецензия и др., II. 74 (XL I. № 20).

218. Аль-Бухари, Обзор и с. стр. 67, № 2. Верно, что эти выражения могут быть уравновешены несколькими несколько противоположными по характеру, такими как то, в котором говорится, что, по мнению Пророка, лучшим бизнесом является торговля; согласно другим репортерам, производство; согласно другим (чья версия считается правильной) Сельское хозяйство (см. Ан-Навави о Собрании традиций Муслима, IV. 32). Тем не менее, такие предложения, даже если они подтверждены другими, не могут ослабить силу тех, которые приводятся в тексте. В заключение я должен также упомянуть, что аш-Шарани в своей Книге равновесия (Китаб аль-мизан, Каир [Кастелли], 1279, II. 68) упоминает этот вопрос как точку расхождения между каноническими авторитетами исламской теологии: школа аш-Шафехи считает торговлю самым благородным занятием, в то время как три других имама (Абуданифа, Малик б. Анас и Ахмед б. Ханбал) выступают за полевые работы и мануфактуры.

219. See Alfred von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Khalifen*, I. 16.

220. Von Kremer, *ibid.* pp. 71, 77; *Culturgeschichtliche Streifzüge*, p. xi.

221. Ибн Абди Раббихи, Китаб аль-хидд аль-Ферид, изд. Буль 1293 г. по хиджре, том. III. стр. 347.

222. Футух ас-Шам, рассказ о мусульманских завоеваниях в Сирии, изд. Нассау-Лис, Калькутта, 1854, I. 9и далее.

223. Это сатирическое порицание Бедави часто встречается, например, иногда в "Романе о Хантаре" в отрывках, которые в данный момент мне недоступны. Мы встречаемся с этим также в сатире персидского царя Йездегирда на арабов (Хроники Табари, перев. Зотенберг, III. 387).

Также позже, у Ибн Батуты, "Путешествия", III. 282, где индийский принц описывает своего шурина-бедуина Сейф аль-Диндада, который сначала очаровал его, но впоследствии был опозорен из-за отсутствия манер, эпитетом *муш шар*, то есть "пожиратель полевых крыс"; 'ибо, ' добавляет путешественник, - арабы пустыни едят полевых крыс'. Смотрите также "Ани", III. 33, л. 4 снизу, где Башшар б. Бурд обвиняет Бедави в охоте на мышей (сейду фаррин).

224. *Prolégomènes*, trad. история Слана, стр. 255-273.

225. Подборку похожих поэтических отрывков можно найти в Комментарий Фрейтага к "амасе", стр. 601 и 606.

226. Цитирую, Текст, стр. 340, *Зниже*.

227. Например, Я, Географ. Диктант, II. 118. с. В. *Гамаль*.

228. аль-Набиия, III. 2.

229. *Journal Asiatique*, 1868, II. 378.

230. То же самое можно сказать и о другом отрывке, тесно связанном с приведенным выше, Is. XL. 26. Напротив, особенно в последнем отрывке звездное воинство сравнивается с воинством сабха; и идея о том, что каждая звезда - это доблестный воин, также не чужда арабской поэзии (например, *amAmâsâ*, стр. 36, л. 5, сост. Числ. XXIV. 17); ибо концепция шеба хаш-шамаим, "воинства небес", пустила такие же прочные корни среди арабов, как и среди евреев. 'Ибо ты - Солнце', - говорит аль-Набиия (VIII. 10) королю Ноуману: 'и другие короли - звезды; когда восходит первый, ни одна звезда из этих последних больше не видна'. С этим связано выражение *джуюш аль-алям* 'армии тьмы' (Роман о Хантаре, XVIII. 8. 6, XXV. 60. 69). В последнем отрывке, действительно, оно находится в параллели с "асакир аль-хия в-аль-ибтисам", "армиями света и улыбки", так же как и с синонимом "джуйуш аль-шейхаб" (Антар, XV. 58. 11).

231. Об этой особенности городских поэтов очень точное мнение о Хаджжадже содержится в "Китаб аль-Ахани", II. 18.

232. Сердце Африки, I. 28.

233. *Quer durch Afrika*, I. 121.

234. Пэлгрейв, Центральная и Восточная Аравия, I. 463.

235. *De Sacrificio Kajin*, стр. 169, изд. Мэнди, Оксфорд, 1742. В другом трактате Филон различает два вида пастухов и два вида земледельцев, из которых один вид заслуживает порицания, а другой - похвалы. Существует различие между ποιμήν и κτηνοτρόφος, а с другой стороны между υἱς ἑρῡάτης (вероятно, отвечая на иврите 'ôbêd adâmâ), и γεωργός (вероятно, предназначены для представления на иврите Ош adâmâ). См. "О сельском хозяйстве", стр. 303 и далее.

236. *Geographische und ethnologische Bilder*, pp. 191-97.

237. *Lettres persanes*, Lettre CXXI.

238. См. Герберштейн, *Rerum Moscoviticarum Commentarii*, Вена, 1549, стр. 61, где говорится, что татарская формула проклятия звучит так "ut eodem in loco perpetuo tamquam Christianus haereas".

239. Путешествия по Аравии, изд. Усли, 1829, с. 381.

240. Примечательной иллюстрацией этого отношения является арабская пословица: "Если вы услышите, что кузнец (каравана) вечером собирает вещи, будьте уверены, что он не уйдет до следующего утра" (*аль-Мейдани*, издание "Булах", I. 34). Обратите внимание на причину происхождения этой пословицы в комментарии к отрывку.

241. Личное повествование о паломничестве в Мекку и Медину, 2-е изд. 1857, I. 117.

242. Первые шаги Бертона в Восточной Африке, стр. 240.

243. Kant's Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik, herausgegeben von Kirchmann, II. 4 (Philosoph. Bibliothek, Hermann, Bd. XXXIII.).

244. Осиандер (Zeitschrift der D. M. G., 1853, VII. 437) склонен сочетать с этим староарабское *Rayâm* или *Riyâm*.

245. Добавленный Abh в Abhrâm, по сравнению с другими выражениями, в которых не подчеркивается качество *отца*, находит точную параллель в Δη (= Γη)-μητήρ и Γαῖα.

246. Opuscula Arabica (ред. У. Райт, Лейден, 1859), стр. 30. 2; 34. 5. Такое употребление стало возможным благодаря значению *Облака*, которое свойственно слову *saṭâ* в арабском языке (Шпренгер, "Жизнь и смерть Мухаммеда", I. 544).

247. Швайнфурт, Сердце Африки, I. 311.

248. See the Count von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Leipzig 1876, I. p. 306 et seqq.

249. Или Будущий, или Несовершенный, как его более широко называют. —Тр.

250. Следует отметить, что в арабском языке от этого класса имен собственных может быть образована *множественная фракта*. Интересным примером этого является Танум^в b. *Ḳamiataata*, имя предка племени Танум. См. Ибн Дурейд, "*Китаб аль-Ишти*", стр. 85 и глоссарий ч..

251. Строго на рассвете. —Тр.

252. Эта теория объясняет связь шараха с зарахом, означающим "быть ярким". Соответственно, я хотел бы отнести древнееврейское шараат *лепра* к этой же этимологической группе, поскольку связь между ו и נ, не требует демонстрации; тогда значение было бы значением 'близны' (см. Лев. XIII. 3, 4).

253. Hermann Vámbéry, Uigurische Sprachmonumente und das Kudatku Bilik, Innsbruck 1870, p. 238 a.

254. Например, том IV. 26, последняя версия; XVIII. 3, 11. 19, 93. 11; XXV. 5. 12, 6. 6 и сл. Я всегда цитирую издание "Романа о Хантаре" октаво, напечатанное шейхом Шахином в тридцати двух небольших томах., Каир, 1286.
255. У Де Саси, Крестоматие Арабе, II. 151. 13.
256. Она озаглавлена "Нузхат аль-асрар фи муаварат аль-лейль у-ан-нахар" и находится на рукописи в Университетской библиотеке Лейпцига: код. Ссылка. № 357, fol. 11-18.
257. Из этой литературы я сейчас обращаю внимание только на "Хасиду" древнеперсидского поэта Асади, которая теперь доступна в издании "Грамматика, Поэтика и риторика Персера" Рюккерта, опубликованном издательством W. Pertsch, Гота, 1874, стр. 59-63. Но в нем содержится мало того, что согласуется с аргументацией вышеупомянутого арабского трактата.
258. Нузхат аль-асрар и др., 14версия, 17 версия.
259. Например, Стихи Абу-л-Али в издании с комментариями, Буль 1286, II. 107, строка 1: ва-табтасиму-л-ашрату фаджран.
260. См. Абу-л-Ала, там же., стр. 211, строка 5: фи мааки-л-бархи.
261. Том I. 193. Сравните прекрасный отрывок из стихотворения Ибн Мутейра, приведенный Нелдеке, Книга о поэзии альтен Арабер, стр. 34, к которому мы вернемся позже.
262. Ursprung der Mythologie, p. 109 et seq.
263. Большинство людей знают это время как Будущее или как Несовершенное.—Тр.
264. Аналогичными именами-коррелятами в эллинской мифологии являются Прометей и Эпиметей.
265. Собрание традиций муслима, издание с комментариями, Каир, 1284, ст. 118. Комментатор Ан-Навави помещает имя аль-Хасиб в сочетании с другим именем Пророка, имеющим тождественное значение, а именно аль-Муфий. Имя аль-Хасиб встречается в других местах также как имя собственное, например, как имя друга поэта аль-Ашы (*Китаб аль-ахани*, VI. 73).
266. *Шаньяме*, изд. Mohl, VII. v. 633, согласно остроумной интерпретации Рюккерта в *Zeitschrift der D. M. G.*, 1856, X. 145.
267. De Principiis, ed. Копп, стр. 385.
268. Само солнце называется золотым яйцом (Ad. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachforschung*, I. 456).
269. Король Генрих VI., Часть II. Акт IV. начало.
270. Генрих Гейне, "Балтийское море" [*так в оригинале!* то есть "die Nordsee" = немецкий океан], часть 2, № 4 в переводе Э.А. Боуринга.
271. In Henne-am-Rhyn, *Die deutsche Volkssage*, Leipzig 1874, p. 292, No. 544.
272. Катулл, LIX. [LXI.] ст. 84-86.

273. Emîr Chosrev of Delhi, in Rückert, Grammatik, Rhetorik und Poetik der Perser, p. 69. 6.
274. См . [Экскурс С](#).
275. Pauly, Realencyklopädie, VII. 1277; Wilhelm Bacher, Nizâmî's Leben und Werke, Leipzig 1871, p. 97, note 13.
276. Аль-Бейдави, Комментарий к "Корану", изд. Fleischer, I. 572. 17. Bacher, *l.c.*
277. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, II. 170.
278. См . [Экскурс D](#).
279. См., например, Бругш, История Египта, 1-е изд., I. 37.
280. De Osir. et Isid., c. XXXIV.
281. О Пифийских оракулах, ок. XII., и сравните псевдо-Плутарха, О жизни и поэзии Гомера, CIV.
282. Так говорит Ялқут. Имя Шохер Табх читается как Акрамания, что трудно идентифицировать (Германия?).
283. Ялут и Шохер Табх в Пс. XIX. 7.
284. Ursprung der Mythologie, p. 273.
285. См. стр. [15](#).
286. Compare Eckhel, Doctrina Nummorum veterum, V. 15.
287. Die Religion der Römer, Erlangen 1836, II. 218. Сравните Моммзена, "Историю Рима" (перевод), I. 185, изд. 1868г.
288. О. Ленорман, Первые цивилизации, Париж, 1874, II. 29-31.
289. Хорошо известно, что история Ионы давным-давно была связана с мифом о Геракле и Гесионе или о Персее и Андромеде (Bleek, Einleitung ins A. T., Берлин, 1870, стр. 577). Следует также обратиться к Тайлору, "Примитивная культура", I. 306. То, что говорит Эмиль Бюрнуф в своей "Науке о религиях", Париж, 1872, стр. 263, совершенно несостоятельно; он находит в мифе "единый образ существования божественного и жизни, которая не является истинным принципом".
290. Nonnus, Dionysiaca XL. 443; Movers, Religion der Phönizier, p. 394.
291. Aesch., Prom., ст. 505, 467, Dind. Я должен также сослаться на Тангалоа, главную фигуру в полинезийской мифологии, который описывается как первый мореплаватель. Эта характеристика и тот факт, что Тангалоа считается создателем всех ремесел (см. Главу о Мифе о цивилизации), а также другие черты, на которые Ширрен делает упор при определении своей природы, по-видимому, претендуют на его солнечный характер. Gerland (Anthropologie der Naturvölker, VI. 242) disputes this interpretation.
292. Jahrbücher für die bibl. Wissenschaft, X. 21; История Израиля, I. 265 *и далее*.
293. In his essay Phönikische Analekten, in the Zeitschr. der D. M. G., 1865, XIX. 536.

294. Sepp, Jerusalem und das Heilige Land, Schaffhausen 1863, II. 687.
295. Vergelijkende geschiedenis van de egyptische en mesopotamische Godsdiensten, Amsterdam 1872, p. 434.
296. Джулиус Браун, Природоведение мудреца, I. 41. См. Тайлор, Примитивная культура, I. 316.
297. Э. Жак, Арабско-малакааский словарь, в журнале. Азиат., 1833, XI. 129, 130.
298. Gerland, Anthropologie der Naturvölker, VI. 242.
299. "Вимперн дер Моргенрет", и поэтому Эвальд переводит *aph' arrayim* как "Иов", то есть ресницы, *веки* - 'Augenlieder'. Однако Гезениус понимает это слово как *palpebrae*, то есть веки (хотя и это слово, и *ресничка* иногда используются без разбора в обоих смыслах). ВлѣФаров — это всего лишь "веко"; арабское *ḥawājib* - это всего лишь "ресница". -Тр.
300. Гезениус, Тезаурус, стр. 1003. а; сравните Orph. VIII. I. 13. В "Тезмофориазах", ст. 17, Аристофан заставляет Еврипида называть глаз "имитацией солнечного диска"; сравните Acharn., ст. 1184: ὤκλεινδ' ὄμμα, "О великолепное око!" как обращение к Солнцу.
301. Аль-Бухари, IX. 30, 35.
302. Ясна, I. 35, III. 49.
303. Eberh. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, p. 165.
304. Haneberg, Religiöse Alterthümer der Bibel, München 1869, p. 49; Movers, Die Phönizier, I. 411, where other combinations are given.
305. Считается, что семь дней недели связаны с солнцем. Согласно Диодору, I. 272, жители Родоса во времена Кадма поклонялись богу Солнца, который родил на этом острове семерых сыновей.
306. Муир, Санскритские тексты, Т. 64.
307. Яю, Георг. Wörterb., III. 762.
308. См. Экскурс Е.
309. Hartung, Religion und Mythologie der Griechen, Leipzig 1865, II. 87–94.
310. аль-Мейдани Маджма аль-амсаль, II. 111. 21.
311. Вашингтон-kân auwal mâ asbal Аль-leyl riwâḳah ва-ḳad iswadd Аль-ḡalâm biag-sâḳah, романтика 'Antar, B. 170. 17. Соответственно, insadal говорят, ночи, а также палатки, например 'Antar, vi. 60. 14, 95. 5.
312. Я хотел бы упомянуть здесь предложение, полученное в письме от профессора де Гехе из Лейдена, взять имя Хебель в апеллятивном значении 'пастух' и сравнить его с арабским *abil*, начальным словом которого является придыхание. Древнееврейское "абхель", "пастбище", тогда принадлежало бы той же группе. Но смотрите также о последнем слове остроумную гипотезу Деренбурга в Азиатском журнале, 1867, том I. стр. 93.

313. Ва-лейлатун тачьяду ярманиллу * фихала-л-шари надан мучхаллу, мисс Университета. Лейден, Cod. Warner, № 597, стр. 345.

314. См. выше, стр. 42, 43.

315. Die Genesis, Leipzig 1860, p. 64.

316. Леви, в Zeitschr. der D. M. G., 1860, XIV. 404.

317. Сравните статью Гелпке Neutestamentliche Studien в Theo. Studien u. Kritiken, 1849, pp. 639 et seq.

318. См. Экскурс F.

319. Premières Civilisations, II. 81.

320. Мы не хотим упускать из виду тот факт, что слово Хайн в химьяритском языке является именем достоинства, таким как Принц, Правитель, Лорд, и поэтому может, если это значение будет принято, быть синонимом слова Баал. Смотрите Преториуса в Zeitschr. der D. M. G., 1872, XXVI. 432.

321. See Fleischer's Nachträgliches to Levy's Chald. Wörterb. über d. Tapr., II. 577. б.

322. Ячна, I. 35, XVII. 22; Хордавеста, III. 49, VII. 4; Шпигель, "Высшая школа парсена", III. 27: "Мы восхваляем прекрасный Рассвет; блистательный, наделенный блестящими лошадьми, который помнит людей, помнит героев и обеспечен великолепием, жилищами. Утреннюю Зарю мы восхваляем; ликующий, одаренный быстрыми конями". Вендидад, XXI. 20: 'Восстань, о великолепное Солнце! на своих быстрых конях, и воссияй над этими созданиями'. В "Ясте Солнца" (он шестой) почти в каждом стихе от призыва до конца молитвы этот эпитет применяется к Солнцу; а в десятом "Ясте" колесницы и пылающие кони приписываются Митре (см. Ссылки в Spiegel, I. с. III. xxv.).

323. Грубая имитация:

Phöbus in der Sonnendroschke

Peitschte seine Flammenrosse.

Амма Тролль, XXII. 1.

324. Schwartz, Sonne, Mond und Sterne, pp. 106–109.

325. Согласно Роулинсону, эта концепция перешла от ассирийцев к персам. Ученый исследователь ассирийской древности, похоже, игнорирует солнечное значение крылатого диска, когда говорит: 'Гипотеза вероятна, что ... крылья означают Вездесущность, а круг - Вечность' (История Геродота, примечание к I. с. 135, I. 215 издания 1862 года).

326. Знатоки иврита заметят, что я здесь отказываюсь от обычного толкования и понимаю эшкену как второго члена заката солнца. Таким образом, первый член говорит о восходе, второй - о заходе солнца (= ба хаш-шемеш), которое опускается в воду на дальнем краю (горизонте) моря (ачарит ям).

327. См. [Экскурс G](#).

328. Илиада, VIII. 485. См. Плутарх, О жизни и поэтах. Хом., с. CIII.

329. Например, ас-Суйтути в "*Хусн аль-муазара*" и другие: 'фа и'ахат фи-ль-хубут" (ап.Диссертация Вейера. де локо Ибн Хаканис де Ибн Зейдун, стр. 87, п. 82).

330. Солнце во всех семитских, а также во многих арийских языках грамматически женского рода, и мифы часто приписывают Солнцу женскую форму. Поэтому необходимо иногда использовать местоимение женского рода.—Тр.

331. В Альвардте, Халаф аль-Аммар, стр. 49. I. См.Жизнеописание Тимури, II. 48: "Ад джанат аш-шамс лил-хуруб".

332. Сравните Ps. XVII. 8, LXI. 5 [4]; и, соответственно, в "тастире бестер панеха", Пс. XXXI. 21 [20]: "ты сокрыл их в тайнике своего *лица*", мы должны переделать "лицо панеха" в "крылья кенафеха".

333. Роман о Хантаре, Т. 136, последняя часть, 236 предпоследняя. В вавилонском эпосе о сошествии Истара в ад, ст. 10 (Ленорман, Первые цивилизации, II. 85), Ночь сравнивается с птицей.

334. Такое толкование, используемое здесь ошибочно, вызвано тем фактом, что в семитских языках понятие 'часть' передается словами, которые должным образом обозначают "сторону": две стороны вещи - это две ее части. Таким образом, даже в литературном арабском языке слово *afaraf*, а в вульгарном арабском языке слово *jâniḥ* (которое этимологически связано с древнееврейским *kānaph* 'крыло') используется именно в значении *ba' ḍ* "часть". Интересный современный пример этого лежит передо мной в арабском тексте условий последнего 5,000,000l. заем египетского министра финансов, в третьей статье которого говорится: "Акции подпадают под действие обычных законов, регулирующих куплю—продажу и завещание-саван кана фи джаниб минху ау фихи биль камиль — в равной степени, касается ли это их части или всего" ("*Аль-Джаваниб*", еженедельная газета, XIV. № 695, стр. 2, с. 2, 1291 год).

335. Например. Романтика 'Antar, B. 80 ʔлт., 168 B. 6: Saarḥalu ' ankum ля urīdu sawâ' akum * wa' aḳṣidukum junḥi фи кулли ḡalâmin 'я уйду от тебя, я хочу, не такими, как ты; но я буду искать тебя под крыльями всю тьму.'

336. аль-Ахани, II. 12. 3, также заметна: "амрун тавассату джуна лейлин мубриди".

337. Deutsche Mythologie, p. 141.

338. Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis, p. 70.

339. Фиске, Мифы и мифотворцы, стр. 71, 154.

340. Солнце называется *целера* Деус Овидий, *Фасты*, II. 386; и Геродот, II. 215, говорит: ὁ τῷ θεῷ τάχιστος. See Hehn, Culturpflanzen, etc., p. 38.

341. Берешит рабба, секта. 22.

342. Even Philo lays the chief momentum of the story of Hagar on her flight: μέμνηται γὰρ (sc. ὁ ἑρὸς λόγος) πολλαχοῦ τῶν ἀποδιδρασκόντων, καθάπερ καὶ νῦν φάσκων ἐπὶ τῆς Ἰαγὰρ ὅτι κακῶθεϊ σα ἀπέδρα ἀπὸ προσώπου τῆς κυρίας (De profugis, p. 546, ed. Мэнгей).

343. Я оставляю пока нерешенным, относится ли имя Терах, данное отцу Авраама, к этому классу. Эвальд ("История Израиля", I. 274) связывает это с "арахом", "странствовать", хотя и в этнологическом смысле.

344. См. выше, стр. 41.

345. Первым, кто обнаружил это происхождение родственника ашера, был венгр Чепреги, ученик великого Шультенса, Диссертация., Lugd., стр. 171 (цитируется Гезениусом, Тезаурус, стр. 165): он, однако, не очень четко развил идею. Сравните также точку зрения Штаде, по существу ту же самую, в Morgenländische Forschungen, Лейпциг, 1875, стр. 188; Я не мог ознакомиться с этим до тех пор, пока вышеприведенное не было готово к печати. С другой стороны, Шредер, Джен. Literaturzeit 1875, стр. 299.

346. По-ассирийски Луна называется ару, а просто хамза (Schrader, ассир.-вавил. Keilinschr., p. 282). В арабском произошло обратное; от warch (яреах) образован глагол arracha 'определять время (по лунному календарю) на сегодняшний день', w (евр. у) ослабляется до hamzâ (алеф). Связаны ли коптские loh и арабские uîḥ с яреахом (стирание не редкость) - это другой вопрос.

347. So Böttcher, Ausführl. Lehrbuch der hebr. Sprache, I. 516–17.

348. У поэта Дика аль-Джинна была любовница по имени Дина (Ибн Чаллиан. изд. Wüstenfeld, IV. 96. 7). См. также Абу Хуейна аль-Мухаллаби (Агани, III. 128. 2, 6).

349. Эдвин Норрис, Ассирийский словарь, I. 248.

. Мы также находим Аль-‘ulya отличие от Аль-Дунья в Châkân kalâ` id Ибн аль-‘ikûân, изд. Бюль 1284, стр. 60, последняя версия: "ва-дамат лакадунья * ва-дамат лакадунья".

351. Код. Лейден, Фонд Уорнера, № 597, стр. 325.

352. Также заслуживает рассмотрения вопрос о том, обозначает ли Дина как женское начало Дан Луну: сравните Лабхан, Лебхана; Ашер, Ашера. В этом случае вышеприведенный миф говорил бы о похищении Луны Утренней зарей, то есть об исчезновении луны на восходе солнца. Тогда это был бы тот же миф, что и эллинский, о похищении Элен (Селены) Парисом.

353. Angelo de Gubernatis, *ibid.* p. 278 et seq.

354. See Zeitschr. d. D. M. G., 1855, IX. 758.

355. Эдвин Норрис, Ассирийский словарь, I. 347. Значение 'имеющий замки' также может быть упомянуто как возможное для zalîchâ. В таком случае нам следует обратить внимание на сирийское зелихе Пешитто в "Песне песней", I. 11, где параллелизм с гедуле требует чего-то вроде "локонов волос"; и это значение согласуется с значением зелаха на сирийском: *фудит*.

356. Хорошо известно, что гортанные *ch* and *h* часто переходят в *ç*. Арабское *қадаа* "чаша" превращается в турецкое *қадеф*; имя Йехуд произносится в шутку *Джуфут*. Сравните арабское *пақаша* с *пақафа*, а мехри *ehû*, обозначающее "рот", с арабским *fû*, ивритским *reh* и т.д.

357. See Zeitschr. d. D. M. G., 1855, IX. 758.
358. See Pfeleiderer, Religion und ihre Geschichte, II. 271.
359. Бринтон, Мифы Нового Света, стр. 159 *и далее*.
360. 2 Царств, I. 8, II. 11. Сравните огненно-красную колесницу Ушаса (Ригведа, VI. 64. 7).
361. Das alte Griechenland im neuen, p. 23.
362. Дополнение к Аугсбургскому календарю. "Цайтунг", 1874, № 344. стр. 5377.
363. Compare Renan, Hist. génér. des Langues sémitiques, p. 28.
364. Называется в английской Библии Lamech, что происходит от паузальной формы Lamēkh через LXX. λάμεχ, как и в случае со многими именами, например, Авель, Иафет, Иаред, хотя и не со всеми; ср. с другой стороны, Иефер, Зерах, Пелег. Следует предпочесть обычную форму, такую как LēmēCh.—Tr.
365. Schwartz, Ursprung der Mythologie, pp. 138–150.
366. Смотрите всю главу VI.
367. См. примечание 364, стр. 129:.
368. Ps. XIX. 5 [4]. Мы уже отмечали (стр. 111), что шатры, которые первоначально принадлежали ночному небу, часто переносятся на дневное небо; см. Также Ис. XL. 22. И Ной открывает себя, бетох охоло, "посреди своего шатра" (Быт. IX. 21).
369. В эль-Джаухари, ср *кфр*.
370. Ибн аль-Sikkîr, стр. 193; ḥatta Apa a' nâḩa ṣubḩin ablajâ * tasûru фи a' jâzi leylin ad' ajâ. Выражение "аджаз аль-лейль" также встречается в стихах Фараздаха, Китаб аль-Ахани, XIV. 173. 19, и Ашгаха, *там же*. XVII. 35. 13.
371. Смотрите также Шанаме, VII. 395, с гипотезой Рюккерта, предложенной в Zeitsch. der D. M. G., 1856, X. 136.
372. Lazarus Geiger, Ursprung und Entwicklung der menschl. Sprache und Vernunft, I. 447.
373. Schwartz, Sonne, Mond und Sterne, p. 228.
374. В книге Г. Роулинсона "История Геродота", I. 490 *и далее*. Можно также вспомнить арабское "нафара" - "летать". Солнце - *беглец*, как уже было показано.
375. Lenormant, Premières Civilisations, II. 21.
376. О первичном значении корня *mrd* в семитском языке см. Fried. Delitzsch, Studien über indogerm.-semit. Wurzelverwandtschaft, Leipzig 1873, p. 74.

377. Die Keilinschriften und das Alte Testament, p. 17, and Die assyr.-babyl. Keilinschriften, p. 212. Сравните Merx, Grammatica Syriaca, стр. 201.

378. Levy, Phönizische Studien, pt. II. p. 24.

379. Адольф Еллинек, "Бет хам-мидраш", ст. 40; см. выше, стр. 32.

380. Я полностью осознаю, что в еврейской поэзии стрелы часто, даже чаще всего, следует понимать как молнию. 'Он посылает свои стрелы и рассеивает их; молнии во множестве и сбивают их с толку' (Пс. XVIII. 15 [14]). Но стрелы противников Иосифа по самой природе мифа должны быть лучами солнца. Если охотник - это Солнце, то лучи могут быть только тем, что охотник в те древние времена использовал для стрельбы. Мифология не является продуктом хорошо продуманной последовательной системы, и поэтому нет ничего более вероятного, чем то, что к двум разным вещам следует относиться одинаково в силу какой-то общей для обеих черты. Таким образом, солнечный луч и молния в мифологии — это одно и то же - Стрела.

381. See a fuller description in Schwartz, Sonne, Mond und Sterne, pp. 218–220.

382. J.G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, p. 429.

383. Смотрите, как рассматривается этот вопрос и цитируется литература по нему в Creuzer, Symbolik und Mythologie, 3-е изд., I. 57.

384. Для описания Солнца как Открывателя я могу вставить дополнительные данные, заимствованные из книги, которая была опубликована, когда стр. 97 настоящей работы (на которую я ссылаюсь) уже была напечатана. В клинописном гимне Самасу, богу Солнца, к нему обращаются так:

О Samas! с обратной стороны небес ты явился:

Барьер сияющих небес ты открыл;

Да, врата небес ты открыл.

(Немецкий перевод халдейского повествования Джорджа Смита о Книге Бытия с дополнениями доктора О. Делича, Лейпциг, 1876.) Процитированный отрывок является одним из дополнений Делича, стр. 284. Я думаю, что этот Гимн является замечательной иллюстрацией нашей гипотезы о том, что Ифтах, "Открывающий", является лингвистическим описанием Солнца.

385. Я обязан доброте моего уважаемого друга доктора Хампеля, заведующего археологическим отделом Венгерского национального музея, проверкой упоминания в бюллетене Археологического института переписки, 1853, стр. 150, о камне, на котором изображена та же голова Януса, что и на рассматриваемой монете, а именно: "una testa doppia, di cui una facie é barbata, l'altra giovanile".

386. См. Неффалим, обсуждаемый в § 14 этой главы; стр. 178.

387. Compare *Sol languidus* (Lucretius, De rerum nat., V. 726).

388. Арабские историки переносят всю библейскую историю о Самсоне (арабское Шамсун) во времена Мулук аль-Тавасифа; и в их повествовании герой сражается против Рума [то есть

греческой империи в Константинополе]; челюсть осла заменена челюстью верблюда. См. Ибн аль-Асир ат-Тахрих аль-Камиль, издание Буля, I. 146.

389. Шварц, Источник мифологии, стр. 144, где также упоминаются Сиф и Локи из скандинавской мифологии. Волосатость солнечных героев была преобразована в этнографическую особенность в популярных легендах современной Греции. Бернхард Шмидт ("Фольксleben Нойгрихен", I. 206) говорит: "В Занте я столкнулся с идеей, что вся сила древних греков заключалась в трех волосах на груди, которые исчезали, если их срезать, но возвращались, когда волосы отрастали снова".

390. См. Эвальд, "История Израиля", I. 345, примечание 1.

391. In Gen. XXVII. 11, принятая пунктуация — ish sâ' îr.-Tr.

392. Сравните Тиле, Вергель. Описание. стр. 447.

393. Schwartz, Ursprung der Mythologie, p. 146; see above, p. 34.

394. Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit, pp. 45–60.—Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft, Bd. II. book 3.—Compare Lazarus, Leben der Seele, II. 80; *ibid.* p. 185 note.

395. Для обозначения *серебра* в трех северосемитских языках, ассирийском, арамейском и иврите, используется одно и то же слово, и пока что они "образуют строгий союз", как говорит Шредер, в противоположность южносемитским языкам, которые используют другие слова для обозначения этого металла". Keilinschriften und das A. T., стр. 46.

396. Чаруш = золото в последнее время часто встречалось на территории Финикии, например, в Надписи Идалиона, опубликованной Эвтингом, II. 1, в Надписи Гебала (Де Вогюэ в журнале *asiat.* 1875, I. 327) и в неопубликованной карфагенской надписи (Деренбург в журнале *asiat.* 1875, I. 336).

397. Рассмотрение древнееврейского *cheres* "Солнце" может навести на мысль, что и оно, и старое слово, обозначающее золото (*charûş*), состоящее из, возможно, родственных звуков, оба произошли от понятия *сияния*.

398. Аль-Маари, Аналитические материалы и др., Лейденское издание, I. 369. 3.

399. Аль-Джаухари, s.r. кбр.

400. Яют, Геогр. Словарь, II. 609. 8.

401. Zur himjarischen Alterthumskunde, in Zeitsch. der D. M. G., 1865, XIX. 247. Compare Halévy, Etudes sabéennes, in Journal asiat., 1874, II. 523.

402. Псевдованиди, изд. Нассау Лис, стр. 181. 6.

403. Хист. de l'économie politique en Turquie, in Journal asiat., 1864, I. 421. Compare also Sprenger, Alte Geographie Arabiens, p. 56.

404. Следует также обратить внимание на использование *черного* цвета: дирхем сауда и карауруш.

405. В "аль-Талибу" в "Духе времени". der D. M. G., 1854, VII. 505.
406. Culturgeschichtliche Streifzüge, p. xi.
407. Compare Ağânî, III. 90. 10. Fada' a bichâzinihi wa-ḵâla kam fî beyt mâlî faḵâla lahu min al-waraḵ w-al-`ayn baḵîyyatun.
408. Thorbecke, Antarah, ein vorislamischer Dichter, Leipzig 1867, p. 41.
409. аль-Шарири, парижское издание, 2-е изд., стр. 467.
410. Китаб аль-Ахани, XVII. стр. 11.
411. М.А. Леви в Zeitschr. der D. M. G., 1870, XXIV. p. 191.
412. Халеви, там же. стр. 539.
413. Фрейтаг указывает на это слово urayḵ.—Тр.
414. Дж. Леви, Халдейский Вертербух, I. 345.
- 415.

"Солнце уже давно село за горизонт "

О том, что Фетида разбудила его вздремнуть;

И, как сваренный омар, утро

Из черного начал превращаться в красный"—

— говорит Худибрас, песнь II.

416. В Вавилоне. Талмуд, Йома 28. б, "Падение ночных теней" описывается как время, когда в мешахаре котале "стены становятся черными".

417. Названный Фрейтагом орлом.—Тр.

418. В "Харири" (парижское издание, 2-е изд.), стр. 644. 4, мы читаем о рассвете:înapa naṣal shîââb al-ḡalam "когда краска тьмы была смыта". Арабское слово, используемое здесь для обозначения "краски", обычно используется для обозначения ярких цветов, например, al-ḥinnâ; но самоочевидно, что здесь может иметь в виду только al-kull.

419. По-персидски черные волосы называются mûi-Zengî "цыганские волосы", а zulf-i-Hindu "индийские волосы", то есть черные, как у индейца (например, Рюккерт, Грамматика, Поэтика и риторика Персера, стр. 287). Так, в хорошо известном стихе "Сафих", в котором поэт отдает всю Бочару и Самарканд за черную родинку (bechâl-i-Hinduwash, 'индийский крот') своего турецкого мальчика (Dîwân Râ, № 8. v. 1; изд. Rosenzweig, I. 24).

420. Сат-аль-Занд, I. 91. 7.

421. Например, Роман о Хантаре, VII. 115. строка 4 снизу: ва-каса-ль-лейлудуллаат аль-савад.

422. Варрон считает самоочевидным, что "черный" является наиболее подходящим эпитетом для обозначения Ночи, и поэтому прибегает к очень любопытной этимологии в своей работе *De ratione vocabulorum*. Он объясняет слово *fur* "вор", говоря, что на старой латыни *fur-vum* означало 'черный', а воры совершают свои темные дела по ночам. 'Sed in posteriore ejusdem libri parte docuit (scil. Varro) furem ex eo dictum quod veteres Romani furvum atrum appellaverint: at fures per noctem quae atra sit facilius furentur' (Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, I. 18. 3–6).
423. Опускула арабики, изд. У. Райт, Лейден, 1859, стр. 30. 11; сравните стр. 31. 12.
424. Ани, XI. 44.
425. *Ibid.*, XVIII. 139.
426. Ибн аль-Сиккит, стр. 344.
427. Ибн аль-Сиккит, стр. 345.
428. Ийясулем ад-дин, II. 148.
429. Гезениус, Тезаурус, стр. 1183.
430. Шабас, Этюды по античной истории египетских источников и др. 2-е издание, Париж, 1873, стр. 34, где имеется ссылка на статью Ле Пажу Ренуфа.
431. Ибн ас-Сиккит, стр. 193, которому я следую как надежному древнему авторитету; аль-Джаухари и Фрейтаг вслед за ним понимают Ашбах несколько иначе.
432. Abû-l-ʿAlâ, II. 107. 3–4.
433. Саат аль-Занд, I. 93. 1. Эти идеи о соотношении цветов с характерной энергией выразил эксцентричный персидский поэт Абу Исхакалладжи; он говорит: "Когда Солнце на голубом своде окрашивает его щеки в желтый цвет, это заставляет меня думать о яствах шафранового цвета на лазурном блюде" (Рюккерт, Грамматика, Поэтика и риторика Персера, стр. 126). Концепция превращения в серый сочетает в себе оба цвета — белый появляется рядом с черным. Согласно 'ани, II. 41. 7; те облака, которые сочетают в себе два цвета, называются шиб "серый" (ас-самадиб аллати фиха савад ва-байад).
434. Замечу, что по словам аль-Ġazâlî (Iḥjâ, Ив. 433) звезды имеют различные цвета, некоторые склонны к красным, другие-к белым, другие-к свинцовым: ва-tadabbar ʿadad kawâkibihâ, wachtilâf alwânihâ fabaʿ ḡuhâ tamîl ила-л-ḥumrâ ва-баʿ ḡuhâ ила-л-bayâḍ ва-баʿ ḡuhâ амн launi-P-ruṣâṣ.
435. Абу-л-Ала, I. 195. 1.
436. В Яюте, IV. 911. 7.
437. Ḥarîrî's Maḡâmâs, p. 675. 7: Istanâra-l-leyl al-bahîm.
438. См. [Экскурс Н.](#)
439. Agânî, I. 158. 23.
440. аль-Анади, Тазиин аль-Асвах и др., стр. 405.

441. Maḳâmâs, p. 128; cf. Mehren, *Rhetorik der Araber*, p. 99.

442. аль-Бухари, IX. 35.

443. Представление о белом цвете луны также лежит в основе одного из еврейских названий луны. В стихе *Zabyatun admâ' u mithla-l-hilâlî* 'газель, красная, как новолуние" (*Aâ'ânî*, VI. 122. 21) луна рассматривается как красная. Но в названии аль-лайали аль-Бих "белые ночи", под которым подразумеваются ночи, освещенные луной, лунный свет ассоциируется с белым цветом.

444. *Die Höllenfahrt der Istar*, p. 75.

445. Халеви, *там же.*, стр. 556.

446. См. [Экскурс I](#).

447. См. [Экскурс K.](#).

448. Среди арабских названий солнца мы находим любопытное название аль-джауна (Ибн аль-Сиккит, стр. 324), слово цвета, которое принадлежит ададу арабских филологов, то есть словам с противоречивым значением, и может обозначать либо белое, либо черное (см. *Redslob*, *Die arab. Wörter mit entgegengesetzter Bedeutung*, Göttingen 1873, p. 27). Аль-джауна - это, в частности, заходящее солнце, например, латихиатта тахиб аль-джауна: "Я не могу прийти к нему, пока не сядет джауна"; а заходящее солнце хорошо описывается цветовым словом, которое, благодаря своей способности обозначать либо белое, либо черное, соответствует переходу от солнечного света к темноте.

449. Передано Хенне-ам-Райном, *Немецким фолькссагеном и с.*, стр. 219. № 427.

450. Nagyidai Czigányok. В венгерском оригинале:

Most az Éj fölvette tolvajköpönyegét,

Eltakará azzal pitykés öltözetét.

451. О *Реджине козли* см. Яблонски, *Сочинения*, II. 54 *и далее*. (изд. Те Воды).

452. In Fox Talbot, quoted by Schrader, *Die Höllenfahrt der Istar*, p. 98.

453. *Zeitschr. d. D. M. G.*, 1873, XXVII. p. 404.

454. Г. Роулинсон, *История Геродота*, Приложение В. I., Эссе X. (I. 484).

455. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, 269, 274.

456. См., в частности, Осиандера в *Zeitsch. d. D. M. G.*, 1865, XIX. 242 *и далее*.

457. В *Яюте*, IV. 406.

458. Постоянный эпитет "державший семя быков" наводит на мысль о том, что влияние луны способствует плодовитости крупного рогатого скота (*Spiegel*, *Die heiligen Schriften der Parsen* [на немецком], III. xxi.). Согласно Яшт, VII. 5, именно луна 'производит зелень, производит хорошие вещи'. Сравните Катулла, XXXII (XXXIV), ст. 17-20, где поэт обращается к Луне с апострофией —

Tu cursu, Dea, menstruo

Metiens iter annum,

Rustica agricolae bonis

Tecta frugibus explēs.

459. Эта связь также очевидна в мифологии готтентотов. Хейзи Эйбиб, что означает "луна", - это имя человека, которому посвящают могильные холмы и к которому обращаются с молитвой о хорошей игре и многочисленных стадах (Вайц, *Anthropologie der Naturvölker*, II. 324).

460. Точка зрения Макса Мюллера ("Введение в науку религии", стр. 184): "Когда Иеремия говорит о Царице Небес, это может иметь в виду только Астарту или Баалтис", верна только в том случае, если Баалтис отождествляется с Луной. Правильность этого отождествления, впервые утвержденного Филоном Библиусом и признанного более старыми толкователями Гроцием и Лирой, а также многими современными, весьма вероятна; ибо имя Баалтис находится в таком же отношении к Баал (Солнцу), как Милка к Мелеху, Лебана к Лабхану и Ашера к Ашеру. Тиле также (*Vergelijkende Geschiedenis*, стр. 512) говорит то же самое, что и Мюллер.

461. Мидраш Шохир Табх на Псалом XIX. 7.

462. Контраст слабых глаз Лии с красотой Рахили относится не к мифической сцене, а к эпическому описанию.

463. Нет причин отделять слово "шилхе" от "Шафхел шалхи", как это делает Леви в своем Халде. Вертербух, II. 481; сравните Реджио в еврейском журнале "Озар Нехмад", I. 122.

464. See *Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1869, VI. 237, 252.

465. Rohlf's, *Quer durch Afrika*, I. 204.

466. Сочная арабика, стр. 16-39.

467. Например. Амаса, стр. 609, v. 6: Набиия, VI. v. 9.

468. Амисия, стр. 391, т. 2.

469. Комментарий к "Хамасе", там же.

470. Арабский поэт Ибн Маууâdâ, в описании молний (Aġânî, второй. 120. 9), он загорается вздыбленные облака, которые, как стадо верблюдов, во главе которых долго для своего дома кричать от боли: *yuḏī' u ṣabīran min saḥâbin ka' annahu * hijânun arannat* лил-ḥanîni nawâzi' uh.

471. Древние арабы понимали, что гром и молния были вызваны облаками, из которых они исходили. В подтверждение этого можно привести множество отрывков, но достаточно "Лебид Муаллах", ст. 4, 5. Поэтому Ḥanna (вздыхать, стонать от желания) эквивалентно 'загремять, например, Aġânî, XIII. 32. 8. *ḡad ra' adat samâ' uhu wa-wa baraḡat-ḥannat warjaḥannat*.

472. См. W. Wright, *Opuscula Arabica*, стр. 20. 10; 21. 7.

473. Там же., стр. 29. 2.

474. *Kutab аль-Ахани*, XIX. 157. 1.

475. Jeremiah XXXI. 15, Matth. II. 18.

476. Сравните аль-Шербини, Хезз аль-Ухуф и др., Александрийская литография, стр. 253. Арабы также говорили о красном вечернем небе, что "оно плакало кровавыми слезами" (аль-Маризи, аль-Читат, издание "Бьюлак", I. 430).

477. Клеменс Алекс. Стром. V. 571.

478. See Nöldeke's *Beiträge zur altarab. Poesie*, p. 34.

479. В мифологии облака также называются выменями. См. Mannhardt, *German Mythenf.*, стр. 176-188; так по-арабски, Ибн Мутейр апуд Нелдеке, I. с.

480. Ибн Дурейд, *Китаб аль-Иштида*, изд. Wüstenfeld, pp. 13, 14.

481. Ибн аль-Хинаб в знаменитой "песне о вине" Валида б. Язида ("Ани", VI. 110. 5). Хорошо известно, что вино на иврите называется 'Виноградная кровь', даменабх (Втор. XXXII. 14); сравните персидское "чони руз" в изд. Хаммер, стр. 138. 6: шахзадеган ба екдигер чони руз аккорденд.

482. По-сиамски лук мэй - "сын дерева, плод" (Стейнтал, Характеристика, стр. 150); сравните Мидраш рабба Левит, раздел 7, где говорится о 'детях дерева', шалата хабход ладишим бишебхил бенехем. Жемчужину называет Вашшаф, стр. 180. 15, задеи йем "сын моря". Любопытная мифологическая связь обнаруживается в полинезийской системе; год, дочь первой пары, объединилась со своим собственным отцом, чтобы произвести месяцы, а дети последнего - дни (Gerland, *Anthropologie der Naturvölker*, VI. 233).

483. Fleischer in the *Zeitschr. d. D. M. G.*, 1853, VII. 502 note.

484. Ани, XX. 54. 16.

485. Арабская традиция знает для этого человека еще одно имя, кроме Залича. В "аль-Табари" ее имя дано как Раиль; см. Усли, "Путешествия по разным странам Востока", Лондон, 1819, I. 74; также в "Анвар аль-Танзиле" аль-Бейяви, изд. Fleischer, I. 456-8.

486. *Zeitschr. d. D. M. G.* 1849, III. 200. См. выше, стр. 73. и далее.

487. *Sonne, Mond und Sterne*, pp. 1. et seq.

488. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 39. *Zeitschrift d. D. M. G.*, 1861, XV. 86.

489. *Das Volksleben der Neugriechen*, Leipzig 1871, I. 36.

490. Чипс и др. том II., последняя часть "Сравнительной мифологии", и Лекции по науке о языке, Вторая серия, лекция IX. "Мифология греков". — Тр.

491. Плутархи Фрагмент и Спурия, под ред. О. Дюбнера, в собрании Ф. Дидо, Париж, 1855, стр. 83.

492. Lettres assyriologiques et épigraphiques, Paris 1872, II. fifth letter.

493. Мюллер, История санскритской литературы, стр. 530; Чипс и др., II. 163 *и последующие*; Фиске, Мифы, стр. 113.

494. Школьный учебник, Историческая и статистическая информация, касающаяся истории, состояния и перспектив индейских племен, 1851, II. 136.

495. See Geiger, Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft und Leben, vol. VIII. с. 285. Breslau 1869.

496. Куэнэн (в своей книге "Религия Израиля", I. 111 в переводе) выражает мнение, что только степень взаимного родства между отцами колен была более поздней идеей: что, например, менее знатные племена назывались сыновьями рабынь Иакова, а те, которые были связаны более тесными братскими чувствами, считались сыновьями одной матери. Compare now also Zunz, Gesammelte Schriften, Berlin 1875, I. 268.

497. До сих пор сохранились некоторые имена, этимологическое объяснение которых затруднено, такие как Ребхен и Симхон. Иссахар (Issachar) в буквальном переводе может означать 'поденщик', что, безусловно, является подходящим обозначением Солнца, выражающим то, как оно выполняет свою повседневную работу, подобно поденщику. И все же я не могу рассматривать это как мифическое описание, потому что было бы непростительным анахронизмом предполагать, что в ту первобытную эпоху, когда создавались мифы, говорилось бы о поденщиках, особенно в том виде, в каком эта идея выражается словом Yissâ-sekhâr, "он получает свою *заработную плату*".

498. Что, по словам аль-Damîrî, Ḥayât Аль-ḥaywân, Bûlâk 1274, второй. 219, используется только восходящего солнца, мы можем сказать, † alaʿ at Аль-ġazâlâ 'Газель поднимается, но не ġarabat 'он сидит'. Поэт Абу Саид аль-Рустами (в "Беха ад-Дин аль-Амили", Кешкюль, стр. 164. 13) развивает мифологическую фигуру еще дальше, используя глагол на паааа 'бодаться', сказанный о рогатых зверях. Описывая прекрасное здание, он говорит танатадарна-ш-шамси мин шарафатиhi, что "по великолепию оно соперничает с солнцем" — как будто дворец и солнце стучаются рогами друг о друга.

499. Вавилон. Трактат. Йома, фол. 29. ответ: "Как рога самки разветвляются во все стороны, так и свет зари разливается во все стороны".

500. Journal asiatique, 1861, II. 437.

501. Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, I. 260.

502. Приведено в Приложении к этой работе.

503. Lenormant, La Magie chez les Chaldéens, Paris 1874, p. 140. Однако в период упадка магии рога, связанные с магией, используются даже за пределами цикла солнечных богов; например, "О войне наедине с королевой королевской армии корней тельца, об эпохах четырех великих народов и т.д.", там же. стр. 50. Здесь рога предназначены для бодания, а не для обозначения лучей. Однако в данном конкретном случае с Bîn мифический смысл не очень ясен. Поскольку

его иногда называют "южным солнцем над Хеламом", там же. стр. 121, рога в процитированном отрывке могут иметь какое-то отношение к его солнечному характеру.

504. Deorum Concilium, 10.

505. См. Геродот, II. 42, IV. 181.

506. Мы не будем придавать никакого значения тому факту, что в рассказе Санхуниатона о жертвоприношении Исаака имя Джед дано вместо Исаака; следовательно, если Джед идентичен еврейскому Иегуда, тот факт, что Джед здесь эквивалентен Исааку, доказывает солнечный характер Иегуды.

507. Анджелло де Губернатис в своей "Зоологической мифологии" особенно неопределен в отношении мифологического значения этого животного; сравните Pleyte, *La Religion des Pré-Israelites*, Лейден, 1865, стр. 151, где можно найти много полезной информации о поклонении Ослу.

508. См. Гезениус, Тезаурус, стр. 494 и 1163.

509. По поводу арабского имени собственного *Ḥmâr* Ибн Дурейд, "Китаб аль-Ишти", стр. 4. Арабское имя собственное Мисал также связано с ослом; оно отсылает к визгу дикого осла; см. "Схолию Тебризи к "Хамасе"", стр. 200 предпоследней. Сравните аль-Мейдани, II. 98: акфар Минхимар.

510. Азвини, изд. Wüstenfeld, I. 77, II. 166. Я также должен просто сослаться на историю Мутима, рассказанную в Яут, IV. 565, и упомянуть, что Мутим 'тот, кто дает пищу' также является именем древнего арабского идола. Даже Крель в своей работе о доисламской религии арабов, стр. 61, попытался мифологически объяснить историю Исафа и Надилы, интерпретировав последнее имя как "та, кто целуется".

511. Фарес и Зара в английской Библии, образованные через LXX. от паузальных форм *Parēṣ* и *Zārach*.—Тр.

512. И английский *Daybreak*.—Тр.

513. От *Hajnal* 'рассвет' и *hasadās*, абстрагируемого субстантива от корня *hasad* 'раскалывать, разрывать на части'. —Тр.

514. Абу Нувас говорит о рассвете, мафтах-уль-адими, Яут, III. 697. 22.

515. Этот гимн обращен к Дану, которому он совершенно не подходит, поскольку Дан обладает солнечным характером. Мы склонны предположить, что первоначально оно относилось к несолнечной фигуре, возможно, на самом деле к Левию, чье имя является синонимом слова "начаш", "змея". Это тем более вероятно, что ни один отдельный раздел Благословения Иакова не посвящен этому сыну, и в единственных словах, относящихся к нему, он соединен с Симеоном.

516. See *Zeitsch. für Völkerpsychologie &c.*, 1871, VII. 307.

517. Первая глава "Вендидада" переведена и объяснена в книге Бунзена "Место Египта" и с. III. 494 и далее.

518. Поскольку raoidhitem также может означать "бегущий" (корень rudh = течь и бежать), возможно, имеется в виду "бегущая змея", буквально такая же, как "начаш барях".
519. Möller, Kosmogonie, p. 193.
520. Макс Мюллер, Чипсы и др., II. 164; Фиске, Мифы и др., стр. 113. Об ослеплении см. стр. 109*и далее*.
521. См. аль-Дамири, "Хаят аль-Хейван", I. 70.
522. См. [Экскурс L](#).
523. Связано cashiashiya "покрывать".
524. См. Гезениус, Тезаурус, стр. 749.
525. Max Müller, Chips &c., II. 68.
526. Арсала ачаху Шейбуб тахт аль-лейль, Антар, VI. 102. 9.
527. Амисия, стр. 566. v. 2.
528. Libâsan, compare Sûr. VII. v. 52; XIII. v. 3; yuğshî-l-leyla-n-nahâra.
529. В Яюте, I. 24. 2.
530. Арири, стр. 162, 2-е изд.; сравните Комментарий, в котором особое внимание уделяется акту сокрытия: лианнаху юатти ма фихи. Сравните "аль-Мейдани", II. 112. 23: "аль-лейл юварри анан".
531. Евро. Ион, ст. 1150; он также называется ποικίλον ἔνδυμα ἔχουσα, а у Эсхила, пром. ст. 24 ποικίλειμν νύξ, от веселого одеяния звезд.
532. Сравните короля Ричарда II., III. 2. "Плащ ночи срывают с их спин".
533. Kitâb al-ağânî, III. 28. 24.
534. Я также процитирую отрывок из уйгурского языка: "Творение разорвало свою черную рубашку", т.е. наступил день: Вамбери, Кудатку билик, стр. 218; сравните стр. 70: "Я сбросила плащ тьмы"; стр. 219: "Дочь запада расстилает свой ковер".
535. Max Müller, Chips, &c., II. 83. Schwartz, Ursprung d. Mythologie, p. 245.
536. Комментарий аль-Бейхави к Корану, I. 19. 21*и последующие*. Abû-l-Baḳâ, Kullîât, p. 305.
537. См. [Экскурс G](#).
538. Ибн аль-Сиккит, стр. 322.
539. Поэтические произведения египетского Беха-эд-Дина Зоheyра. Э.Х. Палмер, Кембридж, 1876, I. 108. 7. Невозможно процитировать это издание без выражения восхищения совершенством, до которого арабская типография была доведена в Англии в этом великолепном восточном произведении, создание которого составляет непреходящую заслугу Кембриджского университета. Ее можно назвать одной из самых прекрасных восточных книг,

которые когда-либо печатались в Европе; а ученость редактора достойно соперничает с техническим оформлением творений души одного из самых изысканных поэтов ислама, изучение которого внесет немалый вклад в спасение чести арабской поэзии. Здесь мы впервые знакомимся с поэтом, который дает нам нечто лучшее, чем монотонные описания верблюдов и пустынь, и может даже считаться превосходящим по обаянию аль-Мутанабби".

540. Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, no. 1, in the Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien, 1871, январь. стр. 222 *и далее.*; или в перепечатке стр. 18 *и далее.*

541. Статьи Валлина в Zeitsch. d. D. M. G., 1851, т. 17; но см. выше стр. 43.

542. См. Ватке, Библиографическая теология, стр. 327, и Гезениус, Тезаурус, стр. 711, где этому придается большое значение.

543. Представление о херувимах проникло даже в мусульманские регионы, например, в Шафию, изд. Розенцвейг, III. 526, *предпоследний.*, чалвети керрубиянджалем-и-удс.

544. Ueber die südarabische Sage, Leipzig 1866 p. 27.

545. См. Гезениус, Тезаурус, стр. 697.

546. See Dillmann, in Schenkel's Bibellexikon, I. 511.

547. Там же., стр. 284.

548. Интересная арабская параллель этому встречается в Яут, III. 496. Таиф и ан-Нахах, которые со своими стадами кочевали вместе, решили разделиться: 'Итак, один сказал другому: несомненно, эта земля никогда не сможет прокормить ни меня, ни тебя. Если ты пойдешь на запад, то и я пойду на восток; а если я пойду на запад, то и ты иди на восток. Тогда Таиф сказал: "Хорошо, я выберу запад". Тогда сказал аль-Нахах: "Тогда я иду на восток". Там же., стр. 498, приводится не менее любопытное соглашение между двумя племенами кочевников.

549. De vita solit. I. 10. Inventores artium quarundam post mortem divinitatis honore cultos audivimus, grate quidem potius quam pie. Nulla enim est pietas hominis qua Deus offenditur, sed erga memoriam de humano genere bene meritorum inconsulta gratitudo mortalium, humanis honoribus non contenta, usque ad sacrilegas processit ineptias. Hinc Apollinem cithara, hinc eundem ipsum atque Aesculapium medicina, Saturnum, Liberumque et Cererem agricultura, Vulcanum fabrica deos fecit.

550. Аусланд, 1875, стр. 219 *и далее.*

551. Сэр Г. Уилкинсон о Геродоте, II. 79, примечание 5.

552. Даже Гердер сравнил эти два источника информации об истории Джемшида в Приложении к первому тому своих трудов по философии и истории.

553. Geschichte der Amerikanischen Urreligionen, Basle 1867, p. 423. Этот миф о цивилизации приводится также Тайлором, "Примитивная культура", I. 318 *и далее.*

554. See Dr. Robert Hartmann, Die Nigritier: eine anthropologisch-ethnologische Monographie, Berlin 1876, Thl. I. p. 176.

555. Бринтон, "Мифы Нового Света", Нью-Йорк, 1868, стр. 130.

556. Otto Henne-Am-Rhyn, Die deutsche Volkssage, etc., p. 281 *et seq.*

557. Там же., стр. 285, автор, с другой стороны, говорит: "Слепая сестра - это, конечно, всегда невидимая молодая луна, наполовину черная, наполовину белая - полумесяц, совершенно белая - полная луна".

558. See Hellwald, Ueber Gynäkokratie im alten Amerika, third art. в "Аусланде" за 1871 год, № 44, стр. 1158. На языке алгонкинов понятия Ночь, Смерть, Холод, Сон, Вода и Луна выражаются одним и тем же словом.

559. A vogul föld és nép, Reguly Antal hagyományaiból, Pest 1864, p. 139.

560. В истории готтентотов именно Заяц (о его солнечном значении см. Выше, стр. 118) представлен как источник смерти в противовес Луне (Вайц, Anthropologie der Naturvölker, II. 342).

561. See the article 'Une genèse vogule,' in Ujfalvy's Revue de Philologie, Paris 1874, livr. 1. Оригинальный текст и венгерский перевод даны П. Хунфалви в его недавно цитируемой работе, стр. 119-134.

562. Аусланд, 1875, стр. 951 *и далее*.

563. Уитни, "Язык и изучение языка", Лондон, 1867, стр. 346.

564. Amerikanische Urreligionen, p. 305.

565. Вайц, l.c. I. 464 *примечание*. Среди других примеров Вайц приводит такой: 'В Мексике Уицлипочтли родился от женщины, которая прижала к груди перьевой шарик - это солнечное обозначение, которое нелегко определить'. В связи с этим я только упомяну, что Шекспир в одном отрывке называет солнце "пылающим гребнем".

Но даже в эту ночь, чье черное заразное дыхание

Уже дымится над горящим гребнем

Старого, немощного и утомленного дневным пребыванием солнца,-

Даже в эту тяжелую ночь твое дыхание прервется. —Король Иоанн, Ст. 4.

566. Манти аль-Тейр, изд. Гарсин де Тасси, стр. 58 (из сообщения моего друга доктора В. Бахера).

567. Под Красным, несомненно, следует понимать Солнце, а не Землю, как говорит Макс Мюллер ("Введение в науку религии", стр. 64).

568. Она должна в то же время следует отметить, что в арабском языке, в котором, как и в иврите, мужчины обычно называют banû Адама, выражение banû Ḥawwâ' a (дети Евы) также возникает; например, в стихе Kumeyt (Aġânî, XV. 124; wa-cheynu banî Ḥawwâ' a), в стихотворении Абу-л-'Alâ Аль-Ма'arrî, И. 96. 1, аль-Murtaḍî в Keshkûl Аль-'Âmilî, стр. 169.

569. Ursprung der menschlichen Sprache und Vernunft, II. 42.

570. См .Экскурс М..

571. "Китаб аль-Авиль Арабер", Галле, 1867; поздравительная статья по случаю собрания Немецкого восточного общества в Галле.

572. Я знаю это произведение (озаглавленное "Мухадарат аль-аваджил ва-мусамарат аль-Авачир") по рукописи, хранящейся в публичной библиотеке вице-короля в Каире. В каталоге 1289 года, стр. 92, *предшествующий*, он ошибочно указан под названием Мучташар аль-авадиль валь-авачир.

573. al-Maḳḳarī, *Analectes de l'histoire et de la littérature des Arabes d'Espagne*, II. 69. Авильцев там называют ушуль аль-ашья.

574. Общее представление об этой литературе теперь можно получить из "Фихриста" Ибн аль-Недима.

575. Имя Исса-секхар (Иссахар) также должно быть рассмотрено нами здесь, если мы рассматриваем его как Солнечное имя (Поденщик). См. выше, стр. 177.

576. See Duncker, *Geschichte des Alterthums*, 1874, I. 206, 266.

577. Может ли семитский "Шатер кочевников" быть скрыт в слове αλήτης?

578. Место Египта во всеобщей истории, IV. 223.

579. Помимо немецких ученых, голландские востоковеды и историки религии особенно хорошо написали о отрывке из "Амоса"; последний из них, Тиле, в своей "Книге о вергелиях", стр. 539 *и далее.*, упоминает в примечании наиболее выдающиеся голландские работы по этому вопросу.

580. Не следует придавать значения слову малкехем 'твой царь', в котором многие пытались найти указание на глубокую древность поклонения евреев Молоху; поскольку суффикс показывает, что это слово нельзя понимать как Молах, имя бога. И поклонение этому Богу повсюду предстает как заимствованное у хананеев.

581. *Например*, в следующем фрагменте стихотворения: "Мы жили в Чаффане в компании людей, пусть Бог даст им дождь в созвездии Рыб (самахум Аллах мин ан-Наух наух аль-симакейн), затем пусть созвездие даст им обильную воду (фараввахум наух), [созвездие], чье сияние распространяет свет повсюду" (у Фрейтага, *Руководство по арабскому языку*, стр. 253).

582. See Lane in the *Zeitschr. d. D. M. G.*, 1849, III. 97. Krehl, *Vorislamische Religion der Araber*, p. 9.

583. Яут, IV. 85. 19. Тадж аль-Шарис, II. 209.

584. Сададия, который переводит книгу Иова XXXVIII. 28, эгле таль "хранилища росы", от арабского anwā' "звезды", Гесениус, *Тезаурус*, стр. 21.

585. См. Числ. XIV. 14, где перед упоминанием двух столпов говорится только, что над ними стояло *облако*.

586. Для гебраистов я отмечаю, что я принимаю be в be' ammûd ' ânân как *Beth essentiae*.

587. Хайят аль-Хайван, II. 52.

588. Бастиан, Географический и этнографический журнал, стр. 169, и некоторые отрывки из книг о путешествиях по Африке, цитируемые Вайцем, *Anthropologie der Naturvölker*, II. 169.
589. *Ricerche per lo studio dell' antichità assira*, Turin 1872, p. 467.
590. Однако Тиле, *Vergelijkende Geschiedenis*, стр. 301, называет этот последний эпитет "слишком общим, чтобы делать из него какие-либо выводы".
591. Lazarus Geiger, *Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprach und Vernunft*, I. 346.
592. In *Petermann's Geogr. Mittheilungen*, 1874, XX. 330, pt. 9.
593. K. Andree, *Forschungsreisen etc.*, II. 362.
594. Академия, 1874, стр. 548, кол. 2.
595. См. [Экскурс D](#).
596. Соответственно, это наименование относится к той же категории, что и те, которые указаны выше, стр. 175. В генеалогических примечаниях в других местах Змея также встречается как предок; мне нужно только упомянуть случай, который ближе всего подходит к нашей теме в доисторической Аравии — случай с аль-Афа б. аль-Афа, "Гадюкой", главой ветви народа Джурхум, Ибн Абдун, стр. 71 *и далее*.
597. О солнечном значении поклонения Быку см. Куэнэн, "Религия Израиля", I. 236 *и далее*.
598. Я полагаю, что историческое повествование в Исх. XXXII. 26-29 следует понимать именно в этом смысле. Именно поклонение солнцу прокладывает себе путь в строго кочевую религию евреев, а левиты являются хранителями кочевой религии.
599. Смотрите Бастиана в газете *Zeitschr. für Völkerpsychologie*, 1868, V. 153.
600. Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses*, I. 245 *et seq.*
601. О поклонении ночному небу следует обратиться к отрывку из мидраша (Мехилта, изд. Фридман, стр. 68 а), в котором предполагается возможность существования демута чошека, "идола Тьмы".
602. Most recently by Ewald, *Die Lehre der Bibel von Gott*, I. 234 *et seq.* О цели и важности толкования ветров и облаков у вавилонян см. Ленорман, "Гадание и наука о представлениях халдеев", Париж, 1875, стр. 64-68.
603. *De Izraelieten te Mekka*, Haarlem 1864, p. 29.
604. Смотрите мое замечание в *Zeitschr. d. D. M. G.*, 1874, XXVIII. 309.
605. Пэлгрейв дает прекрасную картину этого состояния в своей книге "Центральная и Восточная Аравия", I. 34: "Бедуин сражается не за свой дом, у него его нет; не за свою страну, которая находится где угодно; не за свою честь, он никогда о ней не слышал; не за свою религию, у него нет ничего, что его волнует. Его единственная цель на войне - это ... желание заполучить лошадь или верблюда такого-то человека в свое владение и т.д."

606. Josephus, Contra Apionem, I. 14.
607. See Duncker, Geschichte des Alterthums, 1874, I. 253.
608. В книге пророка Иезекииля. XXVII. 17 подробно перечислены товары, экспорт которых поставил евреев в зависимость от финикийцев.
609. Die Vorurtheile über das alte und neue Morgenland, in Abhandl. der königl. Gesellsch. der Wissensch., Gottingen 1872, XVII. 98.
610. Так, например, Jas. Фергюссон, "Грубые каменные памятники", стр. 38; Моммзен, "История Рима", 1868, II. 18 и далее.
611. Lenormant, Essai sur la propagation de l'Alphabet phénicien dans l'ancien monde, ed. 2, Paris 1875, I. p. 25.
612. У.Д. Уитни, Язык и изучение языка, Лондон, 1867, стр. 169; ср. Ф. фон Хелльвальд, Culturgeschichte, стр. 154.
613. Хелльвальд, там же., стр. 482.
614. Movers, Die Phönizier, II. 2. 439 et seq.
615. Histoire générale des langues sémitiques, p. 200.
616. See my Studien über Tanchûm Jeruschalmi, Leipzig 1870, p. 12.
617. Die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chamiten und Japheiten, Basel 1872, p. 134.
618. This question will be found very satisfactorily discussed in Stade's article 'Erneute Prüfung des zwischen dem Phönicischen und Hebräischen bestehenden Verwandtschaftsverhältnisses,' in the Morgenländische Forschungen, Leipzig 1875, pp. 169–232.
619. See Merx, Archiv. f. wissensch. Эрфорш. д. А. Т. ч. 1. 1867, стр. 108.
620. В позднеарамейском иврите мы находим женское имя кеханта (= кохенет) для жены священника, эквивалентное ишет кохен; см. Леви, Халд. Вертерб. I. 356 a. Отсюда оно употребляется в общем значении честной, безукоризненной женщины в противоположность пандадит, собственно трактирщице, в Мишна Йебхамот, XVI. 7.
621. Смотрите эссе Эрнста Мейера о первом в Zeitsch. d. D. M. G., 1865, XIX., и Натана Дэвиса, "Карфаген и его останки", Лондон, 1861.
622. Die geschichtlichen Bücher des A. T., Leipzig 1866.
623. Bibelkritisches, в Zeitsch. d. D. M. G., 1873, XXVII. 682-89, особенно тезисы 22-26. Цунц, по-видимому, работал независимо от Графа, но пришел почти к тем же результатам.
624. Барджес, получивший большую известность за разъяснение марсельской таблицы в нескольких работах, оспаривает подлинность надписи, обнаруженной Дэвисом (Исследование новой надписи "Феномен разрушения Карфагена и аналог Марсельской церкви". Париж, 1868).

625. История Израиля, II. 360.

626. Geschichte der Juden, Leipzig 1874, I. 407 *et seq.*

627. Смотрите исчерпывающее изложение Штаде в Morgenländische Forschungen, стр. 197. Но я не могу разделить мнение моего уважаемого друга, что евреи ничего не могли позаимствовать у финикийцев, потому что эти два народа прошли через совершенно разное религиозное и политическое развитие.

628. Шефатадад на набатейском языке, цитируемый Эрнстом Мейером в Zeitsch. d. D. M. G. 1873, XVII. 609, также проблематичен.

629. Duncker, Geschichte des Alterthums, I. 371.

630. Данные, относящиеся к этому предмету, доходчиво сведены воедино в книге Куэнена "Религия Израиля", I. 182.

631. Semiten, Chamiten und Japhetiten, p. 160 *et seq.*

632. Однако столь же преувеличенной с другой стороны является точка зрения Тиле (Vergelijk. Geschied., стр. 182), рассматривая историю о Самсоне как заимствованную у хананеев. См. также Duncker, *l.c.* II. 65.

633. Более того, этот факт опровергает тезис Бахля (предполагающий совершенно противоположный ход развития), согласно которому история является более ранней, а впоследствии низводится до "мифологии, полной чудес". Этот тезис был оценен по достоинству Германом Коэном в статье, озаглавленной "Дихтерическая фантазия и механизм познания", в Zeitsch. für Völkerpsychologie etc., 1869, VI. 186–193.

634. Mommsen, *l.c.* book III. глава 1.

635. Holtzmann, Deutsche Mythologie, p. 28.

636. Paul Gyulai, Vörösmarty élete [Life of Vörösmarty], Pest 1866, p. 49 *et seq.*

637. См. [Экскурс N](#).

638. Godgeleerde Bijdragen, 1866, стр. 983 *и далее*. С ним согласен Куэнен, "Религия Израиля", I. 311 *и далее*.

639. Как венгерский национальный герой Николас Толди, который побеждает чешского героя в единоборстве.

640. Сравните книгу Бытия рабба, § 48.

641. См. Shâhnâme (ред. Mohl), стр. 124. vv. 121-29 и стр. 139-40 и т.д.

642. Гартунг в первой части своей книги "Религия и мифология греха" снова и снова противоречит сам себе по этому поводу. Сначала он ставит монотеизм выше всякого развития религии (стр. 3), затем он вообще не видит в монотеизме ничего религиозного (стр. 28), а затем рост религии идет от политеизма к монотеизму, а не наоборот (стр. 32).

643. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, I. 363 *note*.

644. La Magie chez les Chaldéens, p. 72.

645. Annales de la Philosophie chrétienne, an 1858, p. 260.

646. Очерки моральные, политические и литературные, изд. Грин и Гроуз, том II, стр. 311; сравните "Историю цивилизации в Англии" Бакла, в 3-х томах, т. I., стр. 251; Пфлейдерер, "Религия и учение", II. 17. До Юма общепринято было мнение, что политеизм был деградацией предыдущего монотеизма. Но изложение Юма не положило конец этой радикально ложной идее. Великая работа Крейцера "Символика и мифология альтен-Фолькера", "Без слов", основана на этом ложном допущении, и философия религии Шеллинга исходит из той же предпосылки. И многие способные английские ученые до сих пор снова и снова говорят о деградации первобытного монотеизма в политеизм. Не только односторонние теологи исходят из этой аксиомы; мифологическая система Гладстона в его исследованиях о Гомере и гомеровской эпохе, а также "Ювентус Мунди" основаны на ней, несмотря на весь прогресс в истории, филологии и мифологии.

647. In Virchow and Holtzendorff's Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, 1870, Heft 97, p. 20.

648. Polit. I. 1. 7: καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ, οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν, οἱ δὲ τὸ ἄρχαιον ἐβασίλευοντο· ὥπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἁφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν. Вайц, Anthropologie der Naturvölker, I. 466, говорит: 'Принимая во внимание множество сверхчеловеческих существ, безусловно, очень естественно следовать аналогии с человеческими отношениями, которая часто проводится с большой последовательностью, и предполагать градации власти среди них, при этом одно рассматривается как первое и высшее из всех. Но эта идея может легко оказаться бесплодной из-за той самой аналогии, которая ее предложила, потому что в человеческом обществе власть и репутация отдельных людей часто меняются.' Но даже этот факт не является бесплодным в отношении религии, поскольку по этой аналогии можно представить мир богов с головой, способной меняться.

649. Schelling's Sämmtliche Werke (Cotta's edition, 1856), II. Абтх. I, 52 (Einleitung in die Philosophie der Mythologie).

650. Теогон. ст. 882-85.

651. Пэлгрейв, Центральная и Восточная Аравия, I. 33.

652. Von Holtzendorff in the Zeitsch. für Völkerpsychologie etc., 1868, V. 378.

653. Вайц, л.с. II. 126 и далее. и особенно стр. 167, 439, о религии и политике негров, и Герланд в шестом томе той же работы (*passim*) о подобных институтах у полинезийцев.

654. В Тайлоре, Примитивная культура, II. 306.

655. Die Religion der Zukunft, Berlin 1874, p. 102.

656. Histoire générale etc., p. 131.

657. Таким образом, этот широко обсуждаемый стих содержит не пророчество, а воспоминание о фазах роста религии в прошлые времена.

658. "Путешествия Ибн Батуты", I. 115 *и далее*. Ревность, с которой мусульмане долгое время запрещали христианам и евреям посещать могилы Патриархов, началась только в 664 году н.э. "В 664 году Бибары защищают христиан и их врагов от входа в храм Эброна; авангард эпохи освобождения и возмездия" (Quatremère, *Mémoire géogr. et hist. sur l'Égypte*, Paris 1841, II. 224).
659. Ibn Kuteybâ, *Handbuch der Geschichte*, ed. Wüstenfeld, p. 10.
660. Бертон и Дрейк, *Неисследованная Сирия*, Лондон, 1872, I. 33.
661. Яут, *Муджам*, IV. 291. *11 и далее*.
662. *Там же.*, стр. 438. 16.
663. Бертон и Дрейк, *л.с.* стр. 35.
664. *Rosen in Zeitsch. d. D. M. G.*, XI. 59.
665. Яут, III. 720. 3.
666. Zunz, *Geogr. Literatur der Juden*, no. 109, *Gesammelte Schriften*, I. 191.
667. Alfred von Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus*, Vienna 1853, p. 118.
668. аль-Дамири, *Айят аль-айван*, I. 59: Али - самый ранний имам, место захоронения которого неизвестно. Говорят, что перед своей смертью он приказал хранить это в секрете, зная, что сыновья Умайи придут к власти и что тогда его могила не будет защищена от осквернения. Тем не менее, его могила показана в разных местах.
669. Или "И *они* похоронили его" (LXX. ἔθαψαν), как это понимают многие выдающиеся ученые. —Тр.
670. Сифре дебхе Рабх, изд. М. Фридман, Вена, 1864, § 357 и примечание 42 редактора.
671. Яут, II. 589. 21.
672. Sepp, *Jerusalem und das Heilige Land*, II. 245.
673. Тур Харун, Яут, III. 559; Азвини, I. 168; см. Буркхардта в "Гезениусе", *Тезаурус*, стр. 392.
674. *Zeitsch. d. D. M. G.*, 1862, XVI. 688.
675. Бертон, *Личное повествование и т.д.*, 1-е изд. II. 117 или 2-е изд. I. 331.
676. *Zeitsch. d. D. M. G.*, *л.с.* p. 656. О дубликатах в мусульманских и христианских традициях о могилах см. Статью Зеппа о Самарии и Сихеме (Аусланд, 1875, стр. 470-72).
677. *Недобросовестность* не следует предполагать даже в случае надписей, подобных тем, которые упоминаются Прокопием, *De Bello Vandalico*, V. 2. 13; см. "Палестину" Мунка, немецкий перевод Леви, стр. 193, примечание 5. Они повсюду являются старыми легендарными народными традициями, которые в более позднее время закрепляются надписью. От таких надписей мы должны отличать фиктивные надгробные памятники, в которых явно выражено намерение ввести в заблуждение, *например*, надпись на могилах Эльдада и Медада, о которой

см. Zunz, *l.c.* № 43, стр. 167. Следует обратиться к еврейским рассказам о местах захоронения древних Зунц, *l.c.* стр. 182 и 210.

678. Сепп, *l.c.*, II. 269.

679. Путешествия, I. 205, II. 203. Краткий список могил пророков, которые показаны в Тверии и некоторых других местах, приведен в Яут, III. 512.

680. См. Гезениус, Тезаурус, стр. 141.

681. Если это означает, что он принадлежал к колену Ефрема, то легко понять, почему автор Хроники (1 Гл. IV. 18 *и последующие*) относит его к колену Левия, если учесть общепризнанную левитскую тенденцию этой поздней книги истории. Человеку, придерживающемуся левитских взглядов, казалось бы невозможным, чтобы человек, о котором говорят, что он часто приносил жертвы (1 Цар. IX. 13), и чтобы служить в Силомском святилище под началом первосвященника Илиа, нужно было быть кем угодно, только не левитом.

682. Следовательно, отброшенный Л-й следует рассматривать как склонение, и это показывает нам, что это слово не имеет никакого отношения к Криту.

683. Ewald, *Ausführl. Lehrb. d. hebr. Sprache*, § 164. с; Грамматика перев. Николсон, § 343, конец.

684. Август. Knobel, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua*, p. 544. С северным происхождением этой книги согласны большинство искренних библейских критиков.

685. *Ursprung der Sagen von Abraham, Isak und Jakob. Kritische Untersuchung von A. Bernstein.* Berlin 1871.

686. Поскольку составление Канона относится к эпохе, в которой антагонизм между Севером и Югом прекратил свое существование, литературные произведения Севера, которые все еще сохранялись с древних времен, получили в нем место, хотя и всегда приводились в гармонию со всепроникающим теократическим характером путем случайных вставленных изменений настроения.

687. Что касается оригинальности и специфически еврейского характера понятия Яхве, я считаю наиболее правильным из всех сделанных утверждений то, что Эвальд заявил в отношении предполагаемого финикийского Божественного имени Джаш; поскольку, когда мы исследуем отрывки и данные, на которых основана противоположная точка зрения Моверса и Бунзена, их апокрифическая природа поражает нас с первого взгляда. Это особенно верно (если упомянуть только один случай) в отношении отрывка Лидуса, *De mens.* IV. 38. 14: Οἱ Χαλδαῖοι τοὺς θεοὺς ΙΑΩ λέγουσιν ... Φοινίκων δὲ λέγεται καὶ τῇ γλώσσῃ ΣΑΒΑΩΘ πολλαχοῦ κτλ (см. Бунзена, место Египта в мировой истории, том. IV. стр. 193). Что касается появления имени Яхве в ассирийском богословии, то пока нет достаточной уверенности. Эберхард Шрейдер, который ссылается на это, полагает, что название заимствовано из иврита (*Die Keilinschriften und das Alte Testament*, стр. 4).

688. К этому можно добавить, что Моавитский камень говорит о сосудах Яхве, которые царь Меша увез в качестве добычи из Северного царства (строка 18). Куэнэн заходит слишком далеко, находя связь между поклонением Яхве в Северном королевстве и фигурами быков ("Религия Израиля", I. 74 *и далее*.)

689. In the article Ueber die nabathäischen Inschriften von Petra, Hauran u.s.w., in the Zeitsch. d. D. M. G., 1860, XIV. 410.

690. Это не следует относить к одной категории со случаями, в которых вставку [] можно объяснить фонологически (Эвальд, Ausführliches Lehrb. der hebr. Spr. § 192. c; Böttcher, I. 286). Смотрите агадическое объяснение этого, которое я процитировал в Zeitsch. d. D. M. G., 1872, XXVI. 769.

691. Здесь также следует рассмотреть изменения названия, упомянутые во 2 Царств XXIII. 34, XXIV. 17. Маловероятно, что эти изменения были произведены по приказу царей Египта и Вавилона; ибо в этом случае имена, полученные взамен, были бы совершенно разными, египетскими и вавилонскими соответственно по форме (сравните Дан. I. 7). Изменение Элиамима на Иехояхим особенно заметно, поскольку это прямое преобразование элохистического имени в яхвистическое. Такое изменение обычно является простым следствием религиозной революции, как это видно в других случаях. Так, например, царь Аменофис IV, когда он направляет свой фанатизм против поклонения Амону и ставит поклонение Атону на передний план, меняет свое аммонитское имя на Шу эн Атон, "свет солнечного шара". См. Бругш, История Египта (1-е изд.), I. 119, и Ленорман, Первые цивилизации, I. 211. О Мухаммеде также говорится, что он изменил те части имен своих последователей, которые имели привкус идолопоклонства, заменив монотеистические термины; так, некоему Абдамиру изменили его имя на Абд ар-Раман (Вюстенфельд, Генеалогическая таблица, стр. 27). Благочестивый филолог аль-Ашмади всегда называет арабского поэта-язычника Имру-л-Хей, Имру Аллах, изменяя имя языческого бога Хей на монотеистического Аллаха (Гайди к комментарию Ибн Хишами и др., Лейпциг, 1874, стр. XXI.).

692. Как Папа Римский во Вселенской молитве: 'Отец всех: ... Иегова, Юпитер или Господь!' — Тр.

693. Например, Штраус в Zeitsch. d. D. M. G., 1869, XXIII. 473. Но не только Яхве, но даже Элохим был привезен из Китая. Слава публикации этой эксцентричной идеи миру принадлежит М. Адольф Саиссе, который написал целую книгу под названием "Смерть и сын омонима", Париж, 1867, чтобы очень тщательно доказать, что Элохим из книги Бытия на самом деле был императором Китая! Объем книги составляет 317 октаво страниц.

694. Vergelijkende Geschiedenis, pp. 555, 561.

695. К этой группе на арабской почве (помимо хорошо известных харрафа и кахина) принадлежит мудаддат, "хорошо информированный"; о нем см. Комментарий Де Саси к "Шарири", 2-е изд., стр. 686.

696. Моммзен, "История Рима", издание 1868 года, III. 446 и далее.

697. Это подразумевается только как общее утверждение и является общим впечатлением, оставляемым книгами Пророчеств. В этом, как и в других отношениях, различны различия между разными Пророками. Пророческая яхвист-ская идея не во всем так сильна и исключительна, как в вавилонском Исaе.

698. "Я есть я" (hû эквивалентно глаголу *быть*)= "Я тот, кто я есть". — Тр.

699. См. Куэнен, "Религия Израиля", III. 41.

700. Следует назвать Бунзена как писателя, который больше всего подчеркивает важность этого "ани ани ху", связывая эту формулу с метафизическим определением идеи Яхве (Бог в истории, I. стр. 74*и далее*). "Nur euer Er heisst Er" Лессинга (только *ваш* Его зовут Он, *Натан дер Вайзе*, I. 4) справедливо приводится Бунзеном.

701. Б. Констан де Ребек, "Политеизм Ромена", II. 102, цитируется Баклом, "Цивилизация", II. 303.

702. Лучше всего читать с Гезениусом миксем за микедемом.

703. Следует также отметить Осию XIV. 4 [3], где союз с Ассирией осуждается словами 'Ассур не спасет нас; мы не будем ездить на конях'. См. также Зах. IX. 10, X. 5, Михей, Ст. 9 [10].

704. См. Иезек. XXXVII. 15-28.

705. Смотрите с другой стороны Цунца в Zeitsch. d. D. M. G., 1873, стр. 688, тезис 14 *и далее*.

706. Эти два отрывка (Мих. VI. 4 и Мал. III. 22 [IV. 4]), по-видимому, не был замечен Мишелем Николя в его "Критических этюдах по Библии", Париж, 1862, I. 351, где он говорит о Моисее: 'Сын по имени не се трув, как два человека, читающих пророчества, как сын праведника' (Esaïe, LXIII. 12; Jér. XV. 1).'

707. Я уделил этому особое внимание из-за противоположной точки зрения Макса Мюллера в его книге "Чипы", I. 361 *и далее*.

708. Его любовь к очеловечиванию Бога с помощью антропоморфных выражений - единственная черта, причины которой не ясны.

709. See Knobel, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, pp. 539, 554.

710. See Knobel, Die Bücher etc., p. 529.

711. Относительное предложение зависит только от *Debharîm*.

712. See Knobel, Die Bücher etc., p. 579.

713. См. Приложение к аугсбургской "Альгемайне цайтунг" от 19 июня 1874 г.

714. Здесь я процитирую отрывок Ибн Халдуна, хотя и не имеющий решающего значения в вопросах, подобных настоящему: 'Знайте, что персы и индийцы ничего не знают о Туфане (потопе); некоторые персы говорят, что это произошло только в Вавилоне'. (История, том II.) Эдвард Томас в "Академии", 1875, стр. 401, цитирует отрывок аль-Бируни, в котором говорится, что у индийцев, китайцев и персов нет истории о Потопе, но некоторые говорят, что персы знают о частичном потопе. Бурнуф полагал, что идея Всемирного потопы изначально была чужда индийской мифологии и была заимствована, вероятно, из халдейских источников (Бхагавата-пурана, III. XXXI., LI.). А. Вебер (в Indische Studien, часть 2, и по случаю критического анализа работ Неве об индийской истории о Всемирном потопе, в Zeitsch. d. D. M. G., 1851, V. 526) заявляет о себе в пользу исконности индийской истории, в противовес Лассену и Роту, которые согласны с Бурнуфом.

715. Сходства и различия соответствующих историй о Потопе четко изложены Джорджем Смитом в "Халдейском повествовании о Бытии", стр. 286 *и далее*.
716. Туч, Комментарий к Книге Бытия, 1-е изд. 1838, стр. 149; 2-е изд. 1871, стр. 47.
717. Академия, 1873, № 77. кол. 292.
718. См. Вестминстерское обозрение, апрель 1875 г., стр. 486.
719. Geschichte des Alterthums, 4th ed. 1874, I. 186.
720. Халдейское повествование о Книге Бытия, стр. 60-112.
721. Consult also Dr. Jacob Auerbach's article Ueber den ersten Vers der Genesis in Geiger's Zeitsch. "о виссеншафте и жизни", 1863, Bd. II. стр. 253, который, как я теперь вижу, очень близок к этим идеям, но не выражает их полностью или ясно.
722. Эта точка зрения изложена Куэненом в его книге "Религия Израиля", II. 156.
723. По-видимому, таково мнение Бунзена: Бог в истории, I. 101.
724. См. эссе Макса Мюллера "Бытие и Зенд-Авеста" (Chips, I. 143 *и последующие*). Голландский ученый Тиле занимает почти ту же позицию, что и Шпигель, по этому вопросу, который он подробно обсуждает в своей книге "О божественном человеке ван Заратустре", Харлем, 1864, стр. 302 *и далее*.
725. Les Ruines, XX. 13. System.
726. Я должен упомянуть третью точку зрения на совпадение древнееврейского языка с арийской историей первобытной эпохи; это та, которая была впервые озвучена Эвальдом в его "Истории Израиля", I. 224 *и далее*., и принята Лассеном и Вебером среди немцев, а Бюрнуфом и (с некоторыми колебаниями) Ренаном среди французов. С этой точки зрения совпадения в соответствующих первобытных историях должны быть объяснены общими доисторическими традициями, которые арийцы и семиты сформировали в своем первоначальном общем месте обитания относительно первобытной истории. Ренан кратко говорит на эту тему в своей Истории человечества. des Langues sémitiques, pp. 480 *et seq.*
727. Naturgeschichte der Sage, I. 8.
728. Die religiösen, politischen und socialen Ideen der Asiatischen Culturvölker, etc., edited by M. Lazarus, Berlin 1872, p. 590.
729. Комментарий к Книге Бытия, 1-е изд. 1838, стр. 200; 2-е изд. 1871, стр. 157.
730. Следует отметить, что в постэксилианской имитации этой проповеди бичевания (ныне называемой в синагоге токхача) в Лев. XXVI. 14-43 опущено то обстоятельство, что люди будут уведены врагом, "языка которого они не понимали". Другие моменты в токхаче книги Левит

указывают на то, что это было придумано тем, кто знал о Пленении; так, например, особое подчеркивание проживания на земле врага, как в ст. 32, 36, 38, 39.

731. Джордж Смит, Халдейское повествование о Книге Бытия, стр. 158 *и далее*.

732. Фиске, "Мифы и мифотворцы", стр. 71, 154. См. Тайлор, "Первобытная культура", I. 357 *и далее*.

733. From Sepp's Jerusalem und das heilige Land, II. 157.

734. В Яуте, Георг. Словарь, II. 893. Объяснение имени Такиф в Яут, III. 498, весьма напоминает ветхозаветный способ указания этимологии имен.

735. See some useful quotations in L. Löw's Beiträge zur jüd. Alterthumskunde, Szegedin 1875, II. 388; and very interesting references in Pott's Wilhelm von Humboldt und die Sprachwissenschaft, Berlin 1876, p. CIX. *et seq.*

736. Zeitsch. d. D. M. G., 1853, VII. p. 28.

737. См. выше, стр. 133, 183.

738. Ибн Дурейд, "Китаб аль-Ишти", изд. Wüstenfeld, Göttingen 1853, p. 9.

739. См. Эвальд, "История Израиля", I. 19 *и последующие*.

740. Я упоминал об этом в Zeitschr. d. D. M. G. 1870, XXIV. 207.

741. Согласно раввинским взглядам, Абхот V, Мишна 21.

742. Автор ссылается на стр. 127 *прямо* на свою более раннюю работу, "*Бийат аль-мутадаллим ва-фейдат аль-мутакаллим*". Хаджи Чалфа не знает эту книгу автора.

743. Береш. р., раздел 53; см. Беер, "Жизнь Абрахама", стр. 168, примечание 506.

744. See Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei Griechen und Römern, p. 342.

745. Смотрите по сообщению Рамана и Рахима аль-Бейави в "Корануме", изд. Fleischer, 5. 11.

746. Kitâb al-agânî, IV. 191. Мой перевод отличается от перевода Шпренгера.

747. Sprenger, Leben Mohammed's, I. 112.

748. РУКОПИСЬ библиотеки Лейпцигского университета, код. Ссылка. № 357.

749. См. Sprenger, *там же*. стр. 111.

750. См. Ленорман, Первые цивилизации, I. 359.

751. Aegyptische Studien, in the Zeitsch. der D. M. G., X. 683.

752. De Iside et Osiride, c. LXXIV.

753. Ирод. II. 73: τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσόκομα τῶν πτερῶν, τὰ δὲ, ἐρυθρά.

754. О других животных, скорее фантастических, чем мифологических, относящихся к египетской древности, см. Шабас, Этюды по античной истории, Париж, 1873, стр. 399-403.
755. Ирод. II. 41: Τοὺς μὲν νυν καθαροὺς βοῦς τοὺς ἔρσενας καὶ τοὺς μόσχους οἱ πάντες Αἱ γύπτιοι θύουσι· τὰς δὲ θηλέας οὐ σφί ἔξεστι θύειν, ἀλλὰ ἰραὶ εἰσι τῆς Ἰσθίου.
756. Перевод Книги песен Э.А. Боуринга, где "Nordsee" переводится как "Прибалтийский"!
757. Поздняя Эдда, I. 90, Гильф. 35.
758. Lepsius, Aelteste Texte des Todtenbuchs, Berlin 1867, p. 42.
759. Agânî II. 118. 7.
760. See especially Schwartz, Sonne, Mond und Sterne, p. 30 sq.
761. See Gutschmid in Zeitschr. d. D.M.G. 1861, XV. 86.
762. See W. Bacher's Nizâmî's Leben und Werke, p. 21.
763. РУКОПИСЬ библиотеки Лейпцигского университета, Приложение 7. fol. 30 recto.
764. Яут. III. 92; Крель, Ворислам. Religion des Araber, p. 12 etc. См. также Эвальд, История Израиля, I. 272. примечание 4.
765. See Frankel's Monatsschrift für jüd. Geschichte, II. 273. Смотрите об ассонансе имен, Zeitschr. d. D.M.G. XXI. 593.
766. Например. Ḥamzâ, стр. 221; сравните Zeitsch. d. D.M.G., 1849, III. 177.
767. См. Gutschmid, l.c., стр. 87.
768. In Ewald's Jahrb. für bibl. Wissenschaft, 1853, V. 139. note 53.
769. Гезениус, Грамматика иврита, под редакцией Редигера, § 141; Эвальд, Ausführl. Lehrb. der. Heb. Spr. § 282. с.
770. Пауль Хунфалви в ежемесячном журнале "Мадьяр Ньелвер", 1874, III. 202.
771. Там же, 1873, II. 179.
772. Rückert, l.c., p. 62. v. 18.
773. Such as Ḥamzâ al-Iẓfahânî; compare Yâḳût, I. 292-3, 791. 20; III. 925, 629. 18 sq., IV. 683. 10. and my Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern, Vienna 1871-3, no. I. p. 45 and no. III. стр. 26.
774. Равва Левит, разд. 12: ôthô hâ- 'êṣ sheâkhal mimmennû Âdâm hâ-rîshôn ' anâbhîm hâyâh.
775. Ibn Iyyâs, in the book Badâ' i al-zuhûr fî waḳâ' i al-duhûr, Cairo 1865, p. 83: see my article Zur Geschichte der Etymologie des Namens Nûḥ in Zeitsch. d. D. M. G., 1870, XXIV. 209.

776. Ибн аль-Сиккит, стр. 19, аль-Джаухари, s. v. *ḥl*. О пресловутом долголетию ящерицы см. Камиль, изд. У. Райт, стр. 197. 18; аль-Даами, II. 34; аль-Джаухари, s. v. *ḥsl*; "Райзен на сирийском" Буркхардта, примечание Гезениуса в немецком переводе, стр. 1077.
777. Rosenzweig, III. 465.
778. See A. von Kremer, *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig 1873.
779. См. Китаб аль-Хикд, Рукопись Императорской гофбиблиотеки, Вена, А.Ф., № 84, т. I. стр. 188кв. Данные, относящиеся к этому предмету, я собрал и опубликовал в эссе "Национальный вопрос в Исламе", написанном на венгерском языке, Буда-Пешт, 1873.
780. См. Комментарий ан-Навави к сборнику традиций Муслима, изд. Каир, I. 124.
781. Сравните аль-Даамихайят аль-Хайван, II. 316 кв.
782. Аль-Масуди, Золотые прерии, II. 148 кв.; аль-Казвини, изд. Wüstenfeld, I. 199; *Yâḳût, Mu'jam*, II. 941.
783. Аль-Маризи, История коптов, изд. Wüstenfeld, Göttingen 1847, p. 90.
784. Petermann, *Reisen im Orient*, I. 147.
785. Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus*, p. 194.
786. См. У.К. Келли, "Курьезы индоевропейской традиции и фольклора", Лондон, 1863, глава. II.—Т.Р.
787. См. Келли, *там же.*, стр. 74.—Тр.
788. См. Келли, *там же.*, стр. 83.—Тр.
789. См. Келли, *там же.*, 163-5—Тр.
790. См. Kelly, *Curiosities etc.*, стр. 89.—Тр.
791. См. Kelly, *Curiosities etc.*, стр. 83-85, 151.—Тр.
792. См. Келли, *там же.*, стр. 83, 141-3.—Тр.
793. См. Kelly, *Curiosities etc.*, стр. 37, 43.—Тр. Буквальное значение его имени - *qui in matre tumescit vel praevallet*, то есть сверлящий, как молния.
794. В английском языке *калечить* - субстантив и глагол. Глагол *mangle* "рвать", вероятно, тот же, происходит от действия *сучать*. *Мантия*— веять зерно, бредить, вспенивать, может происходить от того же первоначального корня, представленного санскритским *матх*, *мант*, в значении 'встряхивать'. См. Халливелл, Словарь архаичных и провинциальных слов. Греческое *μόθος* "смятение" связано с тем же корнем гр. Курциусом, *Grundzüge der griech. Etimologia*, № 476.—Тр.
795. Пенис. Латинское *mentula*, как напоминает мне проф. Вебер, явно одно и то же.
796. Сверлящая палочка и пенис.

797. ῥ на санскрите произносится как *р*, с очень краткий гласный, *например*, как *РИ* в *весело*.—Тр.

798. Халливелл, *l.c.*, переводит с провинциального английского *bliken* "сиять", *blickent* "сияющий" и *blink* "искра огня". —Тр.

799. ś в переводе с санскрита-это английская *ч* в *церкви*.—Тр.

800. Это подтверждается аналогией с французским *apprendre*. Следует также отметить, что Платон, определяя значение *μανθάνειν*, говорит, что это означает *πράγματός τινος λαμβάνειν τὴν ἐπιστήμην* (Euthyd. 277. e.).

801. On all this see my *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*.

802. It is explained by Lazarus, *Leben der Seele*, II. p. 166, and by me in *Grammatik, Logik und Psychologie*, pp. 319–340, and in *Charakteristik der Typen des Sprachbaues*, pp. 78 *et seq.*

803. Самец - праманта, самка -σσχάρα (нижний кусок дерева и женская пуденда).

804. См. Келли, *Curiosities etc.*, стр. 35-38, 137-150, 158.—Тр.

805. Числа XX. 12, XXVII. 13, 14.—Тр.

806. *Мудрец*, "высказывание' или легендарная история, которая может не иметь исторического основания, но быть создана из мифической материи. Там, где, как здесь, это резко отличается от истории, я представляю это как *легенду*; в других местах это *история*, которая, как правило, является лучшим английским эквивалентом, несмотря на ее происхождение от *historia*. —Тр.

807. Это отсылка к истории о медведе Бруине и меде в "Рейнарде Лисе": см. Рейнхарт, ст. 1533-1562, Райнерт, ст. 601-706, в издании Якоба Гримма, Берлин, 1834; и современная немецкая версия Гете, песнь 2.—Тр.

808. Welcker, *Griechische Götterlehre*, I. 478.

809. Велкер, *там же.*, 490.

810. Studer, *Buch der Richter*, p. 320: Sachs, *Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung*, II. p. 92.

811. Preller, *Römische Mythologie*, p. 437–8.

812. Ovid, *Fasti*, IV. 679 *et seqq.*

813. Судьи XV. 8.

814. Судьи XV. 15-19.

815. VIII. 5. 1, с. 353.

816. III. 22. 8.

817. Судьи XV. 19: Эн хаджоре.

818. Судьи XV. 16.

819. Buch der Richter, p. 185.

820. Судьи XV. 17: Рамат Лечи.

821. v. 19.

822. Schwartz, Ursprung der Mythologie.

823. Махтеш, ст. 19.

824. Ранее я видел в Челюстной кости представительницу Гарпы (зубчатого серпа), которой Геракл отрубает головы Гидре и которой также пользуются Кронос и Персей — последний, когда обезглавливает Медузу. Я изменил свою точку зрения в пользу предложенной здесь, рассмотрев "бросок", который, несомненно, важен. Но полная уверенность недостижима. Какое значение можно придать тому обстоятельству, что челюстная кость названа "свежей" (ст. 15)?

825. Судьи XVI. 1-3.

826. Welcker, Griech. Götterlehre, II. 776; Preller, Griech. Мифол., II. 154, 167; Движители, Фенизье, I. 442.

827. Велкер, *там же.*, II. 761.

828. Судьи XVI. 4: Начало *Соре, то есть* Виноградная долина.

829. Раньше я воспринимал Делилу, *то есть* 'Изношенную', как олицетворение Природы, изношенной и более непродуктивной в зимний период. Тогда имя Делила можно было бы сравнить с именем Афродиты *Морфо*, предположив, что Движители (стр. 586) дали правильную интерпретацию последнего, обнаружив, что это сирийское слово, обозначающее Усталость, Ослабление. Тогда Делила была бы богиней Зимы и могла бы быть своеобразной фазой Деркетто, которой поклонялись в сочетании с богом бесплодного моря Дагоном (см. Старк, Газа, стр. 285). Павсаний (III, 15.8) рассказывает, что в Спарте был старый храм с изображением Афродиты, которой он принадлежал — *то есть* Астарты, Семирамиды и т.д. Этот храм (единственный из всех известных Павсанию храмов) имел верхний этаж, на котором было изображение Афродиты Морфо. Она была изображена сидящей, покрытой вуалью, со связанными ногами. Сам Павсаний интерпретирует оковы как указание на привязанность женщин к своим мужьям; но это прочтение не является для нас обязательным. Я рассматриваю этот Морфо как изображение Природы, скованной и скорбящей зимой. Аналогично, а также в Спарте (*там же.* 5) связанный Эниалиос означает сдержанное солнечное тепло Марса. Однако такая интерпретация Делилии как Зимы не противоречит тому, что сказано в тексте. Богиня Луны, Богиня Любви, богиня Целомудрия и Зима - это всего лишь разные аспекты одной и той же мифологической фигуры, к которой очень подходит имя, допускающее множество интерпретаций. Старк (Газа, стр. 292) прав, утверждая враждебность Геракла к потомкам Посейдона, мрачного морского бога, который, согласно семитским представлениям, как я полагаю, был также богом Зимы (Дагоном). Но Моверс (стр. 441), по-видимому, также прав, показывая, что, помимо борьбы с созданиями Тифона, Мелькарт-Геракл также враждебен злой богине Луны. Ибо она всего лишь женская фигура, соответствующая мужским Молоху, Тифону и Марсу. В греческом мифе место семитской Лунной Астарты занимает Гера, противница Геракла. Ее путают как с Ашерой, богиней Любви, так и с Астартой. Так, в Спарте была Афродита Гера (Paus. III. 13. 6). Ей приносили в жертву коз в Спарте, и только там, как семитской богине

Рождения; и ее называли "Козлоедкой" ("Ἡ αἰ ἀγοφάγος, *ib.* 15.7; Preller, Griech. Миф., стр. 111; но я придерживаюсь мнения, что козлы в ее случае имеют не то же значение, что в случае с Зевсом). В образе Астарты, как злой богини Луны, женщины-Молоха или Марса, она появляется, когда насылает на землю немейского льва, Солнечное тепло, и в других случаях, когда ее связывают с силами зла (Преллер, стр. 109). Концепция, объединяющая противоположные природные силы в одной и той же божественной личности, которая затем предстает в измененной форме, не могла быть лучше выражена в архитектуре, чем в вышеупомянутом храме Афродиты. Нижний этаж - храм Вооруженной Афродиты; верхний - храм Афродиты Морфо: таким образом, в целом это храм строгой богини, внизу - Летней, вверху - Зимней. Тот факт, что божество Солнечного тепла и Огня рассматривается также как божество моря, может быть объяснен не только равной бесплодностью Пустыни — моря песка и Моря — водной пустыни, но, возможно, также мнением, приписываемым египтянам Плутархом (*de Is. et Os.* с. 7), что море не является самостоятельной стихией, а лишь болезненным излучением огня. Морфо, или Зиме, соответствует Гера, как враждующая с Зевсом, или как вдова (Преллер, стр. 108). Таким образом, тогда будет ясно, что Делила может быть как богиней Рождения (Ашера), так и злой богиней Луны (Астарта), или, точнее, богиней Зимы (Деркетто). Если Семирамида демонстрирует сочетание Ашеры с Астартой, то Делила демонстрирует аналогичное сочетание Ашеры с Деркетто, которая является лишь модификацией Астарты.

830. То, что производное от корня *шмн* невозможно, то, что от корня *шмм* притянута за уши. Простое производное от *shemes* "солнце", по-видимому, отвергается Берто (Книга Рихтера, стр. 169) только 'потому, что в длинном повествовании о Самсоне нет упоминания имени с каким-либо подобным значением' (например, "солнечный", Солярный герой), и потому, что, как он говорит, 'мы не ожидаем найти имя такого рода где-либо в древнееврейской литературе'. Но теперь дело предстает перед нами в совершенно ином свете, и связь с Солнцем, которую Берто не ожидал обнаружить, теперь стала ясной.

831. То, что Дагон действительно имел форму рыбы, что Моверс отрицает, несомненно, вытекает из 1 Цар. Ст. 4 (см. Старк, Газа, стр. 249). И было бы излишеством дипломатической точности, которую мы не вправе приписывать еврейскому автору, предполагать, что его единственной причиной написания "дагон" было то, что еврейское *dagân* "кукуруза" произносилось по-финикийски как "Дагон". Более того, такое слово, как "Кукуруза" (*dâgân*), не может быть именем собственным. Образование имен собственных от людей и местностей на окончание *ōn* является чрезвычайно распространенным явлением и не требует приведения примеров.

832. Судьи XVI, 22.

833. Судьи XIII.

834. 1 Цар. I.

835. Num. VI. 1–21.

836. 1 Цар. I. 28.

837. 1 Цар. II. 11, 18, III. 3, I. 11.

838. Амос II. 11, 12.

839. Лев. X. 9.

840. Num. VI. 6, 7.

841. То обстоятельство, что это было 'от Яхве' (Судьи XIV. 4), является вымыслом, вставленным в легенду автором-систематизатором.

842. Из вышесказанного будет видно, что я далек от того, чтобы согласиться с суждением о языческих религиях, которое в последнее время широко распространилось среди философов и филологов. Я в основном согласен с суждением естественного разума, который всегда видит заблуждение и суеверие в языческом мире. Но из этого не следует, что язычники были абсолютно аморальны: они наделяли богов своей собственной моралью, которые по сути своей были всего лишь олицетворениями природы.

843. See Preller, Griech. Мифол. II. 97; Gerhard, Griech. Мифол. § 711.

844. В подтверждение этого утверждения я должен пока сослаться на то, что я сказал в статье "Характеристика семитских народов" в Zeitschr. für Völkerpsychologie etc. Vol. I. p. 328 *et seqq.* In Liebnier and others' Jahrbücher für deutsche Theologie, V. p. 669 *et seqq.*, there is a long article by Diestel, Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten. Он также заявляет о своем отвращении к предположению о примитивном монотеизме, поскольку оно лишено каких-либо исторических доказательств. Он рассудительно выдвигает на свет многие моменты, особенно отсутствие точной концепции монотеизма (стр. 684). Но когда он возражает мне, что в процитированной выше статье (стр. 330) Я слишком строг к выражению *Инстинкт*, использованному Ренаном, поскольку его следует понимать как подразумевающее только индивидуальную предрасположенность религиозного ума, а не импульс физической жизни полуживотных. В ответ я должен заметить, что я едва ли могу представить, как еще можно понимать инстинкт, кроме как как "полуживотный импульс"; и даже разум, взятый как инстинкт, сам по себе низведен до импульса физической жизни полуживотных. И если Дизель здесь имеет в виду под инстинктом "расположение ума", я вижу в таких расположениях едва ли что-то большее, чем моменты *полуживотной* физической жизни. Более того, я не могу допустить никаких таких "склонностей религиозного ума", для которых заранее определен особый объект их веры. Склонность к разумности вообще или к религиозности в целом действительно обитает в человеческом разуме; но не настолько определенная в отношении своего объекта, чтобы ограниченная идея, такая как монотеизм, могла быть *априори* присуща ему.

845. Ольсхаузен в книге Хирцеля "Hiob", стр. 60 примеч.— Но Эвальд прямо говорит (Ijob, 1854, стр. 126), что Раав везде *является мифологическим именем морского чудовища*, даже там, где оно обозначает Египет. -Тр.

846. См. стр. 73, 169.

847. См. Zeitsch. d. D. M. G., 1849, III. стр. 200 *и далее*.

848. На иврите ливьятан, начас; на санскрите Вритра, Ахи.

849. Буквальный и единственно возможный перевод первых трех слов стиха, ge' ar chayyath קאנען, правильно переданный в Септуагинте и Вульгате; вместо которого английский A.V. необъяснимым образом заменяет 'Упрекните отряд копейщиков', в то время как версия молитвенника еще больше искажена.—Тр.

850. Баал кун, см. Движущие силы, I. 292.

851. Иов IX. 8; бамоте ям.—Тр.

852. Is. XIV. 14; баматхабх.—Тр.

853. Из приведенных выше рассуждений следует, что я склонен отнести авторство Книги Иова к раннему возрасту. Но я не могу найти причин для того, чтобы считать его старше Амоса; на самом деле, он, возможно, дожил до времен Исаяи. Я должен далее отметить, что Шлоттманн ("Книга о вердойче и эрлайтерте", стр. 69-105, особенно 101 *и далее*.) высказал идеи, сходные с теми, которые были предложены мной, хотя исходил из совершенно иных в принципе предположений. К отрывкам Иова, которые он помещает рядом с соответствующими отрывками Амоса (стр. 109), можно добавить следующее: Амос, ст. 8 и IX. 6: 'кто взывает к воде (Облака-) Море', и Иов XXXVIII. 34: "Возвысишь ли ты голос твой к Облаку?"

854. Прометей, стр. 391.

855. Kuhn, Herabkunft des Feuers etc., p. 30.

856. Стр. 392.

857. Преллер, ib. I. 438; Кун, ib. стр. 24, 243.

858. См. стр. 399.

859. См. стр. 425.

860. Schwartz, Ursprung der Mythologie, p. 251.

861. По-английски Tues-day, Wednesday, Thurs-day, Fri-day, Satur-day, от англосаксонских имен богов, Tiu или Teow, Wöden, Thunor, Frige, Sætern.—Тр.

862. Например, Божья коровка, по-немецки Мариенкефер; ее датское название Марихоне, согласно Гримму, в древности означало Фрейюхона 'курица Фрейи'. Поэтому зеркало Венеры (Speculum Veneris) также называют Дамским бокалом; Pecten Veneris - Дамский гребень. Существует очень много растений, названных в честь Богородицы, которые, вероятно, первоначально были посвящены Фрейе или Венере, как Дамская мантия; Дамский чертополох или Дамское молочко (Carduus Marianus: 'сразу выделяется белыми прожилками на листьях.... Считалось, что эти вены образовались из капли молока Девы Марии, поскольку считалось, что молоко Юноны положило начало Млечному Пути'. Хукер и Арнотт, "Британская флора", стр. 231); Дамский халат (кардамин); Дамский приют или Беседка Девственницы (Клематис); Женские пальчики (Антиллис); Женские локоны (Спирантес или Неоттия); Дамская туфелька (Киприпедиум). —Тр.

863. Поскольку этот немецкий пример будет знаком не всем англоязычным читателям, необходимо дать несколько слов пояснения. Великий потоп (Быт. VI.-VIII.) называется на

современном немецком *Sünd-fluth*, что, по-видимому, означает Sin-flood = Наводнение из-за греха. Но на древневерхненемецком это пишется Sin-vluot и Sint-vluot, что не может быть идентично предполагаемому значению современного слова, поскольку *sin* (pessatum) в древневерхненемецком *sunta*. Более того, *sin* - это приставка, хорошо известная большинству тевтонских языков, обозначающая (1) всегда, (2) великий. В первом смысле мы имеем это в староанглийском *singrene* "вечнозеленый"; во втором - в англосаксонском *sinhere* 'великая армия'. Следовательно, предполагается, что это слово в немецком языке изменило свое произношение, когда приставка *sin* устарела, поскольку тогда предполагалось, что оно означает *Sünd-fluth*, как показано в тексте. См. Гримм, Втор. Грамм. II. 554, Графф, Альтохд. Sprachschatz, VI. 25, Ettmüller, Lex. Anglosax. стр. 638, Вигфуссон, Исландский словарь английского языка. s. v. Sí. Prof. Стейнтал, кажется, теперь (в письме переводчику) сомневается в том, что эта история слова достоверна; но предположение, что это так, может быть, по крайней мере, допущено, чтобы сохранить этот превосходный пример психологического прогресса. —Тр.

864. См. *выше*, стр. 426.

865. Ps. XIX. 6 [5].

866. Судьи XVI. 28: "Дай мне силы только на этот раз, о Боже, и я отомщу за себя *мстью одного из двух моих глаз* филистимлянам'. Это единственно возможное значение очень простых еврейских слов *nekam achath mishshethêêênay*, которые были неправильно поняты в LXX и вульг.; а немецкая и английская версии просто следовали последнему.—Тр.

867. Jer. X. 12, V. 24; Gen. VIII. 22.

ЛОНДОН: НАПЕЧАТАНО

СПОТТИСВУД И КОМПАНИЯ, НЬЮ-СТРИТ-СКВЕР

И ПАРЛАМЕНТ-СТРИТ

Патерностер-Роу, 39, Е.С.

Лондон, *март* 1876 года.

ОБЩИЙ СПИСОК РАБОТ

ОПУБЛИКОВАНО

Господа. Лонгманс, Грин и Компания.

СТРАНИЦА

Астрономия и метеорология	17
Биографических работ	7
Химия и физиология	24
Словарей и других справочных изданий	15
Изобразительное искусство и иллюстрированные издания	25
История, политика, исторические мемуары и т.п.	1
Указатель	с 41 по 44
Ментальная и политическая философия	8
Разное и критические работы	12
Естественная история и физические науки	19
Поэзия и драма	36
Религиозные и нравственные произведения	29
Сельские виды спорта, управление лошадьми и скотом и т.д.	37
Путешествия и с.	32
Художественные произведения	35
Полезные произведения и информация общего характера	39

ИСТОРИЯ, ПОЛИТИКА, ИСТОРИЧЕСКИЕ МЕМУАРЫ И Т.Д.

История Англии от восшествия на престол Якова II.

Достопочтенным. Лорд Маколей.

Студенческое издание, в 2-х т. т. 8-12.

Народное издание, 4 тома. кр. 8. 16с.

Кабинетное издание, 8 томов. сообщение 8в. 48с.

Библиотечное издание, 5 томов. 8в. 4 фунта стерлингов.

Критические и исторические очерки были опубликованы в "Эдинбург Ревью".

Достопочтенным. Лорд Маколей.

Дешевое издание, crown 8vo. 3s. 6d.

Студенческое издание, crown 8vo. 6s.

Народное издание, 2 тома. корона 8во. 8с.

Кабинетное издание, 4 тома. 24 с..

Библиотечное издание, 3 тома. 8в. 36с.

Работы лорда Маколей.

Полное и единообразное библиотечное издание.

Под редакцией его сестры леди Тревельян.

тома. 88 фолиантов с портретом, 5,5 фунтов стерлингов.

История Англии от падения Вулси до разгрома испанской армады.

Автор: Дж.А. Фруд, М.А..

Кабинетное издание, 12 томов. кр. 8во. 3. 12 фунтов стерлингов.

Библиотечное издание, 12 томов. 8в. 8. 18 фунтов стерлингов.

Англичане в Ирландии в восемнадцатом веке.

Автор: Дж.А. Фруд, М.А..

3 тома. 8во. 2,8 фунта.

Дневник правления королей Георга Четвертого и Вильгельма Четвертого.

Покойного Чарльза Кавендиша Фулка Гревилла, эсквайра.

Под редакцией Х. Рива, эсквайра.

Пятое издание. 3 тома. 8в. цена 36с.

Жизнь Наполеона III. получено из государственных архивов, неопубликованной семейной переписки и личных свидетельств.

Автор: Бланчард Джерролд.

В четырех томах 8в. с многочисленными портретами и факсимиле. Тома. I. и II. цена 18 долларов за штуку.

**Третий том уже в печати.*

Воспоминания и предложения, 1813-1873.

Джон Эрл Рассел, К. Г..

Новое издание, исправленное и дополненное. 8в. 16с.

Вводные лекции по современной истории, прочитанные в семестр Великого поста 1842 года; Инаугурационная лекция, прочитанная в декабре 1841 года.

Покойным преподобным Томасом Арнольдом, д.Д..

8в. цена 7ш. 6д.

О парламентском правлении в Англии: его происхождении, развитии и практическом применении.

Автор: Алфеус Тодд.

2 тома. 8vo1. 17 фунтов стерлингов.

Конституционная история Англии со времени восшествия на престол Георга III. 1760-1870.

Автор: сэр Томас Эрскин Мэй, К.С.В.Д.С.Л..

Пятое издание. 3 тома. корона 8во. 18с.

Демократия в Европе; история.

Автор: сэр Томас Эрскин Мэй, К.С.В.Д.С.Л..

2 тома 8во.

[В прессе.

Лекции по истории Англии с древнейших времен до смерти короля Эдуарда II.

Автор: У. Лонгман, F.S.A..

Карты и иллюстрации. 8во. 15с.

История жизни и времен Эдуарда III.

Автор: У. Лонгман, F.S.A..

С 9 Картами, 8 табличек и 16 гравюр на дереве, 2 тома. 8 из 28.

История Англии при герцоге Бекингеме и Карле Первом, 1624-1628гг.

С. Роусон Гардинер, покойный ученик Ч. Ч..

2 тома. 8в. с двумя картами, 24с.

Популярная история Франции с древнейших времен до смерти Людовика XIV.

Элизабет М. Сьюэлл, автор книги "Эми Герберт" и др.

Корона 8во.

[Почти готово.

История Пруссии с древнейших времен до наших дней; прослеживание происхождения и развития ее военной организации.

Автор: капитан У.Дж. Уайатт.

Томы. I. и II. С 700 по 1525 год н. э.. 8во. 36с.

История цивилизации Англии и Франции, Испании и Шотландии.

Генри Томас Бакл.

3 тома. крона 8во. 24с.

Учебное пособие для студентов по истории Индии с древнейших времен до наших дней.

Автор: полковник. Медоуз Тейлор, доктор медицинских наук.

Вторая тысяча. Кр. 8во. Карты, 7с. 6д.

Исследования по истории Генуэзцев.

Полковником Г.Б. Маллесон, С.С.И. Опекуном Его Высочества Махараджи Майсурского.

Заводная головка 8vo10s6d.

Коренные штаты Индии во вспомогательном союзе с британским правительством;
исторический очерк.

Автор: полковник Г.Б. Маллесон, С.С.И. Опекун махараджи Майсура.

С 6 цветными картами, 8 штук. цена 15 долларов.

История Индии с древнейшего периода до конца правления лорда Далхаузи.

Автор: Джон Кларк Маршман.

3 тома. крона 8в. 22с. 6д.

Индийское государственное устройство; взгляд на систему управления в Индии.

Лейтенант.-Полковник Джордж Чесни.

Второе издание, исправленное, с картой. 8во. 21с.

Лекции при Ватерлоо; исследование кампании 1815 года.

Полковник Чарльз К. Чесни, р.Э..

Третье издание. 8в. с картой, 10с. 6д.

Очерки современной военной биографии.

Полковник Чарльз К. Чесни, р.Э..

8в. 12с. 6д.

Британская армия в 1875 году; с предложениями по ее управлению и организации.

Джон Холмс, член парламента.

Новое и дополненное издание. Заводная головка 8в. со схемами, 4s. 6d.

Оксфордские реформаторы —Джон Колет, Эразмус и Томас Мор; история их совместной работы.

Фредерик Сибом.

Второе издание. 8во. 14с.

Новая реформация, повествование о старокатолическом движении с 1870 года по настоящее время; с историческим введением.

Автор : Теодорус.

8в. цена 12с.

Мифология арийских народов.

Гео. У. Кокс, магистр, бывший стипендиат Тринити-колледжа в Оксфорде.

2 тома. 8в. 28с.

История Греции.

Преподобным Джозлом У. Коксом, магистром, ныне покойным стипендиатом Тринити-колледжа в Оксфорде.

Тома. I. и II. 8во. Карты, 36 с.

"История Пелопоннесской войны" Фукидида.

Переведено Ричдом. Кроули, стипендиат Вустерского колледжа в Оксфорде.

8в. 10с. 6д.

Повесть о Великой персидской войне из "Историй Геродота".

Преподобный Г.В. Кокс, магистр медицины.

Фср. 8vo. 3s. 6d.

Общая история Греции до смерти Александра Македонского; с очерком последующей истории до настоящего времени.

Преподобным Джорджем У. Коксом, магистром медицины, автором книги "Арийская мифология" и др..

Корона 8в. с картами, 7с. 6д.

Общая история Рима от основания города до падения Августа, 753- 476 гг. до н.э.

Самим преподобным К. Меривейлом, д.Д. деканом Эли.

С 5 картами, корона 8vo7s6d.

История римлян при империи.

Дин Меривейл, доктор философии.

8 томов. сообщение 8в. 48с.

Падение Римской республики; краткая история последнего столетия Речи Посполитой.

Дин Меривейл, доктор медицинских наук

12mo. 7s. 6d.

Шестая восточная монархия, или география, история и древности Парфии. Собрано и проиллюстрировано по древним и современным источникам.

По географии. Роулинсон, М.А.

С картами и иллюстрациями. 8во. 16с.

Седьмая великая восточная монархия, или История Сасанидов: с примечаниями географическими и антикварными.

По географии. Роулинсон, М.А.

С картой и 95 иллюстрациями. 8во. 28с.

Хронологическая, историческая и биографическая энциклопедия, включающая Даты всех великих событий истории, включая Договоры, союзы, войны, сражения и т.д. Происшествия из жизни выдающихся людей, научные и географические открытия, механические изобретения, социальные, бытовые и экономические улучшения.

Б.Б. Вудворд, Б.А. и У.Л.Р. Кейтс.

8в. 42с.

История Рима.

Вильгельм Айне.

Тома. I. и II. 8. 30-е гг. Тома. III. и IV. в стадии подготовки.

История европейской морали от Августа до Карла Великого.

Автор: У.Э.Х. Леки, магистр медицины

2 тома. 8в. 28с.

История возникновения и влияния Духа рационализма в Европе.

Автор: У.Э.Х. Леки, магистр медицины

Кабинетное издание, 2 тома. крона 8в. 16с.

Введение в науку о религии: четыре лекции, прочитанные в Королевском институте; с двумя эссе о ложных аналогиях и философии мифологии.

By F. Max Müller, M.A.

Заводная головка 8vo 10s 6d.

Стоики, эпикурейцы и скептики.

Перевод с немецкого доктора Э. Зеллера, магистра медицины Освальда Дж. Райхеля

Заводная головка 8в. 14с.

Сократ и сократовские школы.

Перевод с немецкого доктора Э. Зеллера, преподобного О. Дж. Райхеля, магистра медицины

Заводная головка 8vo 8s 6d.

Платон и Древняя академия.

Переведено с разрешения автора с немецкого доктора Э. Зеллера С. Фрэнсис Аллейн и Альфредом Гудвином, бакалавром Баллиол-колледжа в Оксфорде.

Сообщение 8во.

[Почти готово.]

Очерк истории Англиканской церкви до революции 1688 года.

Автор: Т.В. Шорт, доктор медицинских наук, бывший епископ Сент-Асафа.

Новое издание. Crown 8vo. 7s. 6d.

Историческая география Европы.

Э.А. Фримен, Д.К.Л.

8vo. Карты.

[В прессе.

Учебное пособие для студентов по древней истории, содержащее политическую историю, географическое положение и социальное состояние основных народов Древности.

У. Кук Тейлор, доктор права

Заводная головка 8vo 7s 6d.

Учебное пособие для студентов по современной истории, содержащее описание возвышения и прогресса основных европейских наций, их политической истории и изменений в их социальном положении.

У. Кук Тейлор, доктор права

Заводная головка 8vo 7s 6d.

История философии от Фалеса до Конта.

Джордж Генри Льюис.

Четвертое издание, 2 тома. 8 т. 32 с.

Крестовые походы.

Преподобным Г.В. Коксом, магистром медицины

Фср. 8vo. с картой, 2s. 6d.

Эпоха протестантской революции.

Ф. Сибома, автора книги "Оксфордские реформаторы".

С 4 картами и 12 диаграммами. Фср. 8vo. 2s. 6d.

Тридцатилетняя война, 1618-1648гг.

Сэмюэл Роусон Гардинер.

Фср. 8vo. с картами, 2s. 6d.

Дома Ланкастеров и Йорков; с завоеванием и потерей Франции.

Автор: Джеймс Гэрднер.

Фср. 8vo. с картой, 2s. 6d.

Эдуард Третий.

Преподобным У. Уорбертоном, магистром медицины

Фср. 8vo. с картами, 2s. 6d.

Эпоха Елизаветы.

Преподобным М. Крейтоном, магистром медицины, ныне покойным научным сотрудником и преподавателем Мертон-колледжа в Оксфорде.

Фср. 8vo. с картами, 2s. 6d.

БИОГРАФИЧЕСКИЕ ТРУДЫ.

Жизнь и письма лорда Маколя.

Его племянником, Г. Отто Тревельяном, депутатом парламента

2 тома. 8в. с портретом, цена 36с.

Жизнь сэра Уильяма Фэрберна, члена-корреспондента Королевской академии наук Франции и др.

Частично написано им самим; отредактировано и дополнено Уильямом Поулом, членом Совета Института инженеров-строителей.

[В прессе.

Артур Шопенгауэр, его жизнь и философия.

Автор: Хелен Циммерн.

Пост 8в. с портретом, 7с. 6д.

Жизнь, произведения и мнения Генриха Гейне.

Уильям Стиганд.

2 тома. 8в. с портретом Гейне, цена 28 центов.

Мемуары барона Стокмара.

Его сыном, бароном Э. Фон Стокмаром. Переведен с немецкого Г.А.М. Под редакцией Ф. Макса Мюллера, магистра медицины

2 тома. крона 8во. 21с.

Адмирал сэр Эдвард Кодрингтон, Мемуары о его жизни; с выдержками из его переписки.

Сокращено из более крупного труда и отредактировано его дочерью леди Буршье.

С портретом, картами и прочим. Корона 8в. цена 7ш. 6д.

Жизнь и письма Гилберта Эллиота, первого графа Минто, с 1751 по 1806 год, когда его общественная жизнь в Европе была прекращена из-за назначения вице-королем Индии.

Под редакцией графини Минто.

3 тома. сообщение 8в. 31с. 6д.

Автобиография.

Джон Стюарт Милль.

8во. 7с. 6д.

Исаак Кейсобон, 1559-1614.

Автор: Марк Паттисон, ректор Линкольн-колледжа в Оксфорде.

8в. цена 18с.

Биографические и критические очерки, перепечатанные из рецензий, с дополнениями и исправлениями.

Автор: А. Хейворд, QC

Вторая серия, 2 тома. 8во. 28с. Третья серия, 1 том. 8во. 14с.

Мемуары сэра Джона Рересби из Триберга, члена парламента Йорка, ок. 1634-1689гг.

Написано им самим. Отредактировано по оригинальной рукописи Джеймсом Дж. Картрайтом, магистром медицины

8во. цена 21с.

Лорд Джордж Бентинк; Политическая биография.

От имени достопочтенного Б. Дизраэли, члена парламента.

Новая версия. Crown 8vo. 6s.

Очерки церковной биографии.

Достопочтенным. Сэром Дж. Стивенсом, доктором права.

Кабинетное издание. Заводная головка 8vo. 7s. 6d.

Лидеры общественного мнения Ирландии: Свифт, Флуд, Граттан, О'Коннелл.

Автор: У.Э.Х. Леки, магистр медицины

Заводная головка 8vo. 7s. 6d.

Общий биографический словарь, содержащий краткие воспоминания и заметки о самых выдающихся личностях всех эпох и стран.

Автор: У.Л.Р. Кейтс.

Новое издание, 8в. 25с. Дополнение, 4с. 6д.

Жизнь герцога Веллингтона.

Преподобным Г.Р. Глейгом, магистром медицины

Заводная головка 8в. с портретом, 5 шт.

Расцвет великих семей; другие эссе и рассказы.

Автор: сэр Бернард Берк, доктор философии

Заводная головка 8vo12s6d.

Мемуары сэра Генри Хэвлока, К.К.Б.

Автор: Джон Кларк Маршман.

Заводная головка 8vo3s6d.

Превратности судьбы семей.

Автор: Сэр Бернард Берк, К.Б.

2 тома. крона 8во. 21с.

МЕНТАЛЬНАЯ и ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.

Система позитивного государственного устройства Конта, или Трактат по социологии.

Переведен с парижского издания 1851-1854 годов и снабжен аналитическими таблицами содержания. В четырех томах, каждый из которых в какой—то степени образует самостоятельный трактат:-

Том I. Общий взгляд на позитивизм и вводные принципы. Переведено Дж.Х. Бриджесом, магистром медицины, бывшим сотрудником Ориел-колледжа в Оксфорде. 8в. цена 21с.

Том II. Социальная статика, или Абстрактные законы человеческого порядка. Переведено Фредериком Харрисоном, магистром медицины 8 лет. цена 14 долларов.

Том III. Социальная динамика, или Общие законы человеческого прогресса (философия истории). Переведено Э.С. Бизли, магистром, профессором истории Университетского колледжа Лондона. 8во.

[Почти готово.

Том IV. Синтез будущего человечества. Переведено Ричардом Конгривом, доктором медицинских наук, и Приложением, содержащим второстепенные трактаты Автора, переведенные Х.Д. Хаттоном, магистром юридических наук, адвокатом. 8во.

[В прессе.

Порядок и прогресс: часть I. Размышления о правительстве; Часть II. Исследования политических кризисов.

Автор: Фредерик Харрисон, магистр медицины Линкольнс Инн.

8во. 14с.

‘Из этой книги — значительной и, безусловно, наиболее ценной части, которая является новой, — мы узнаем, что мистер Харрисон уделил пристальное внимание тому, что мы будем называть конструктивными проблемами политической науки. Тот, кто принял его за заурядного радикала, будь то чартистского или профсоюзного типа, ошибался.... Лучшие политические мыслители на протяжении четверти века или выше более или менее смутно ощущали, что одна великая проблема, которую им предстояло решить, заключалась в том, как сделать так, чтобы наш руководящий аппарат обеспечивал хорошее управление; но мы не знаем, чтобы какой-либо писатель смотрел ей в лицо более полно или более тщательно просматривал ее в поисках решения, чем мистер Харрисон ".

Литературный мир.

Эссе политического, социального и религиозного характера.

Автор Ричд. Конгрив, магистр медицины

8во. 18с.

Эссе, критические и биографические, были опубликованы в "Эдинбург Ревью".

Генри Роджерс.

Новое издание. 2 тома. корона 8во. 12с.

Очерки о некоторых богословских спорах того времени, написанные главным образом для "Эдинбург Ревью".

Генри Роджерс.

Новая версия. Crown 8vo. 6s.

Демократия в Америке.

Алексис де Токвиль. Перевод Генри Рива, эсквайра.

Новое издание. 2 тома. корона 8во. 16с.

О представительном правительстве.

Джон Стюарт Милль.

Четвертое издание, crown 8vo. 2s.

О свободе.

Джон Стюарт Милль.

Стойка 8vo. 7s. 6d. коронка 8vo. 1s. 4d.

Принципы политической экономии.

Джон Стюарт Милль.

2 тома. 8в. 30с. или 1 том. корона 8в. 5с.

Очерки по некоторым нерешенным вопросам политической экономии.

Джон Стюарт Милль.

Второе издание. 8vo. 6s. 6d.

Утилитаризм.

Джон Стюарт Милль.

Четвертое издание. 8vo. 5с.

Система Логик, рассуждающей и индуктивной.

Джон Стюарт Милль.

Издание восьмое. 2 тома. 8vo. 25с.

Изучение философии сэра Уильяма Гамильтона и основных философских вопросов, обсуждаемых в его трудах.

Джон Стюарт Милль.

Четвертое издание. 8vo. 16с.

Диссертации и дискуссии.

Джон Стюарт Милль.

4 тома. 8 об. цена £ 2,6. 6d.

Анализ феноменов человеческого разума.

Джеймс Милль. Новое издание с примечаниями, иллюстративными и критическими.

2 тома. 8vo. 28с.

Право наций, рассматриваемых как независимые политические сообщества; права и обязанности наций во время войны.

Сэр Трэверс Твисс, окружной прокурор

Новое издание, переработанное; с вводным юридическим обзором результатов недавних войн и приложением международных договоров и других документов. 8во. цена 21с.

Церковь и государство; их отношения исторически складывались.

Автор Т. Генрих Геффкен, профессор международного права Страсбургского университета. Перевод с немецкого Э. Фэрфакса Тейлора.

[В прессе.

Систематический взгляд на науку юриспруденции.

Шелдон Эймос, магистр медицины

8в. 18с.

Учебник по английской конституции и государственному устройству.

Шелдон Эймос, магистр медицины

Второе издание. Crown 8vo. 6s.

Основы гражданского судопроизводства. Это общее представление о Верховном суде и всей практике в отделах общего права и канцелярии в соответствии со всеми действующими в настоящее время законами. Со вступительным эссе, ссылками, расписанием и указателем. Разработан как систематическое и читаемое пособие для студентов, а также как справочник по общей практике.

Автор: Эдвард Стэнли Роско, адвокат.

12 месяцев. цена 3s. 6d.

Принципы экономической философии.

Автор Х.Д. Маклеод, адвокат магистра права.

Второе издание, в 2-х томах. Том I. 8-15. Том II. Часть I. цена 12 центов.

Институты Юстиниана; с английским введением, переводом и примечаниями.

Автор: Т.К. Сандарс, магистр искусств

Пятое издание. 8во. 18с.

Сочинения лорда Бэкона, Собранные и отредактированные Р. Л. Эллисом, М.А. Дж. Шеддингом, М.А. и Д.Д. Хитами.

Новое и более дешевое издание. 7 томов. 8vo. £ 3. 13s. 6d.

Письма и жизнь Фрэнсиса Бэкона, включая все его случайные произведения. Собрано и отредактировано с комментариями Дж. Спеддингом.

7 томов. 8во. £4. 4s.

Никомахова этика Аристотеля. Недавно переведена на английский.

Р. Уильямс, Б.А.

8в. 12с.

Политика Аристотеля; Греческий текст с английскими примечаниями.

Ричард Конгрив, магистр медицины

Новое издание, исправленное. 8во. 18с.

Этика Аристотеля; с очерками и примечаниями.

Сэра А. Гранта, доктора философии

Третье издание. 2 тома. 8в. цена 32 доллара.

Сочинения Бэкона с примечаниями.

Р. Уэйтли, Д.Д.

Новое издание. 8во. 10s. 6d.

Картинная логика; попытка популяризировать науку рассуждения путем сочетания юмористических картинок с примерами рассуждений, взятыми из повседневной жизни.

Автор: А. Суинборн, Б.А.

Второе издание; с гравюрными иллюстрациями по рисункам автора. Fcp. 8во. цена 5 долларов.

Элементы логики.

Р. Уэйтли, Д.Д.

Новое издание. 8во. 10s. 6d. cr. 8во. 4s. 6d.

Элементы риторики.

Р. Уэйтли, Д.Д.

Новое издание. 8во. 10s. 6d. cr. 8во. 4s. 6d.

Очерк необходимых законов мышления: трактат о чистой и прикладной логике.

Преосвященнейшим У. Томсоном, д.э.н., архиепископом Йоркским.

Двенадцатая тысяча. Крона 8во. 6с.

Введение в философию мышления, посвященное индуктивному методу.

Дж.Д. Морелл, доктор права

8в. 12с.

Философия без допущений.

Преподобным Т.П. Киркманом, настоятелем ФРГ в Крофте, недалеко от Уоррингтона.

8vo. цена 10s. 6d.

Система логики Убервега и история логических доктрин.

Переведено с примечаниями и приложениями Т.М. Линдси, М.А.Ф.Р.С.Е.

8в. 16с.

Чувства и Интеллект.

А. Бейн, доктор права

Третье издание, 8 т. 15 с.

Эмоции и Воля.

Автор: Александр Бейн, доктор философии, профессор логики Абердинского университета.

Третье издание, тщательно переработанное и во многом переписанное заново 8в. цена 15с.

Наука о разуме и морали; сборник психологии и этики.

А. Бейн, доктор права

Третье издание. Корона 8во. 10с. 6д. Или отдельно: Часть I. Наука о психике, 6с. 6д. Часть II. Наука о морали, 4. 6д.

О влиянии авторитета в вопросах выражения мнений.

Покойным сэром Джорджем Корнуоллом Льюисом, бартом .

Новое издание, 8в. 14с.

Трактат Юма о природе человека.

Отредактировано, с примечаниями и проч. Т.Х. Грином, магистром медицины и преподобным Т.Х. Гроузом, магистром медицины

2 тома. 8в. 28с.

Эссе Юма о морали, политике и литературе.

Теми же редакторами.

2 тома. 8в. 28с.

**Вышеприведенное представляет собой полное и единообразное издание философских работ Юма.*

РАЗНЫЕ И КРИТИЧЕСКИЕ РАБОТЫ.

Разные и посмертные работы покойного Генри Томаса Бакла.

Отредактировано с биографическим примечанием Хелен Тейлор.

3 тома. 8vo. £ 2. 12s. 6d.

Короткие исследования по важным предметам.

Дж.А. Фруд, магистр медицины

Кабинетное издание, *2 тома. корона 8в. 12с.*

Библиотечное издание, *2 тома. деми 8в. 24с.*

Учебное пособие по английской литературе, исторической и критической.

Томас Арнольд, магистр медицины

Новое издание. Crown 8vo. 7s. 6d.

Разные сочинения лорда Маколей.

Библиотечное издание, *2 тома. 8в. Портрет, 21с.*

Народное издание, *1 том. cr. 8vo. 4s. 6d.*

Разные сочинения и речи лорда Маколей.

Студенческое издание. Crown 8vo. 6s.

Речи Достопочтенного. Лорд Маколей, исправлено Им Самим.

Народное издание. Crown 8vo. 3s. 6d.

Эссе преподобного Сиднея Смита были опубликованы в "Эдинбург Ревью".

Авторизованное издание, полное в одном томе. Корона 8в. 2с. 6д. сшитая или 3с. 6д. тканевая.

Остроумие и мудрость преподобного Сиднея Смита.

Заводная головка 8vo3s6d.

Домашняя жизнь Германии; серия очерков о внутренней жизни Германии.

Перепечатано с исправлениями и дополнениями из журнала Фрейзера. 1 том. корона 8во.

[Почти готово.]

Различные работы Томаса Арнольда, доктора философии, покойного директора школы регби и регионального профессора современной истории Оксфордского университета.

8во. 7с. 6д.

Реалии ирландской жизни.

У. Стюарт Тренч.

Сг. 8во. 2с. 6д. сшитая или 3с. 6д. ткань.

Лекции по науке о языке.

Автор: F. Max Müller, M.A. & c.

Восьмое издание. 2 тома. корона 8во. 16с.

Фишки из немецкой мастерской; эссе о науке религии, а также о мифологии, традициях и обычаях.

By F. Max Müller, M.A.

4 тома. 8во. 2,18 фунта стерлингов.

"Доктор Саути", полное собрание сочинений в одном томе.

Под редакцией преподобного Дж.У. Уортера, Б.Д.

Квадратная коронка 8во12с6д.

Лекции, прочитанные в Америке в 1874 году.

Чарльз Кингсли, покойный ректор Эверсли.

Заводная головка 8в. 5с.

Семейства речи. Четыре лекции, прочитанные в Королевском институте.

Ф.В. Фаррар, доктор медицинских наук

Новое издание. Crown 8во. 3с. 6д.

Главы о языке.

Ф.В. Фаррар, доктор медицинских наук

Новое издание. Crown 8во. 5с.

Бюджет парадоксов.

Огастес Де Морган.

Перепечатано с добавлениями десятого автора из Athenæum. 8vo15s.

Видения; изложение фактов.

Преподобным Б.В. Сэвилом, магистром медицины, автором книги "Истина Библии" и др.

Заводная головка 8в. цена 4,6 доллара.

Речь Демосфена о Короне.

Перевод достопочтенного. Сэр Р.П. Колльер.

Заводная головка 8в. 5с.

Различные труды Джона Конингтона, магистра медицины

Под редакцией Дж. А. Саймондса, магистра медицины, с мемуарами Х.Дж. С. Смита, магистра медицины

2 тома. 8в. 28с.

Развлечения сельского священника.

Автор А. К. Н. В.

Две серии, по 3 штуки по 6 дней в каждой.

Пейзажи, церкви и мораль.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Размышления о море по воскресеньям и будням.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Измененные аспекты неизменных Истин.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Совет и утешение с Городской кафедры.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Уроки среднего возраста.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Часы досуга в городе.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Осенние каникулы сельского священника.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Воскресный день в приходской церкви Шотландского университетского города.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Заурядный Философ в Городе и деревне.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Мысли о настоящем.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Критические очерки сельского священника.

Автор А. К. Н. В.

Заводная головка 8vo3s6d.

Самые серьезные мысли сельского священника.

Автор А. К. Н. В.

Три серии, по 3 кадра по 6 дней в каждой.

СЛОВАРИ и ДРУГИЕ СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ.

Словарь английского языка.

Автор Р.Г. Лэтэм, М.А.М.Д., основанный на Словаре доктора С. Джонсона под редакцией преподобного Х.Дж. Тодда, с многочисленными исправлениями и дополнениями.

4 тома. от 4 до 7 фунтов стерлингов.

Словарь английских слов и фраз, классифицированный и упорядоченный таким образом, чтобы облегчить выражение идей и помочь в литературном сочинении.

П.М. Роже, доктор медицины

Заводная головка 8vo 10s 6d.

Английские синонимы.

Э.Дж. Уэтли. Под редакцией архиепископа Уэтли.

Пятое издание. Fcp. 8vo. 3s.

Справочник по английскому языку. Для студентов университетов и старших классов школ.

Р.Г. Лэтэм, магистр медицины и с. Покойный научный сотрудник Кингз-колледжа в Кембридже; покойный профессор английского языка в университете. Колл. Лонд.

Девятое издание. Crown 8vo. 6s.

Практический словарь французского и английского языков.

Автор: Леон Контансо, многолетний французский эксперт по военным и гражданским назначениям и др.

Сообщение 8vo. 7s. 6d.

Карманный словарь французского и английского языков Контансо, сокращенный автором из Практического словаря.

Квадрат 18mo. 3s. 6d.

Новый карманный словарь немецкого и английского языков.

Ф.У. Лонгман, Баллиол-колледж, Оксфорд. Основан на Практическом словаре немецкого и английского языков Блэкли и Фридлендера.

Площадь 18 м.кв. цена 5 долларов.

Словарь римских и греческих древностей. 2000 гравюр на дереве с древних оригиналов, иллюстрирующих искусство и жизнь греков и римлян.

Автор: Энтони Рич, Б.А.

Третье издание. Crown 8vo. 7s. 6d.

Новый практический словарь немецкого языка; немецко-английский и англо-немецкий языки.

Преподобный У.Л. Блэкли, магистр медицины и доктор К.М. Фридлендер.

Сообщение 8vo. 7s. 6d.

Владение языками; или Искусство идиоматически говорить на иностранных языках.

Автор: Томас Прендергаст.

Второе издание. 8vo 6s.

Греко-английский словарь.

Г.Г. Лидделлом, д.д. деканом Крайстчерча, и Р. Скоттом, Д.Д. деканом Рочестера.

Шестое издание. Корона от 4 до 36 секунд.

Словарь греческого и английского языков, сокращенный для школ на основе греко-английского словаря Лидделла и Скотта.

Четырнадцатое издание. Квадрат 12mo. 7s. 6d.

Англо-греческий словарь, содержащий все греческие слова, используемые авторитетными авторами.

К.Д. Йонг, магистр медицины

Новое издание. с 4 по 21с.

Новый лексикон мистера К. Д. Йонга, английский и греческий, взят из его более обширного лексикона.

Квадрат 12mo. 8с. 6d.

Латино-английский словарь.

Джон Т. Уайт, Д.Д. Оксон. и Дж.Э. Риддл, М.А. Оксон.

Издание пятое, исправленное. 1 т. 4-28 с.

Латино-английский словарь Колледжа Уайтс; заимствован из родительской работы для использования студентами университетов.

Третье издание, Среднее 8-15-е издание.

Латино-английский словарь, адаптированный для использования в школах среднего класса,

Джон Т. Уайт, Д.Д. Оксон.

Квадрат fcp. 8vo. 3s.

Полный латино-английский и англо-латиноамериканский словарь белого студента младших курсов.

Квадрат 12mo. 12с.

Отдельно { Англо-латинский, 5s. 6d.

{ Латино-английский, 7s. 6d.

Практический теоретический и исторический словарь Мак-Каллоха по коммерции и торговому мореплаванию.

Под редакцией Х.Г. Рида.

8в. 63с.

Дополнение, цена 5 долларов.

Общий географический словарь, описательный, физический, статистический и исторический; формирует полный справочник стран мира.

Автор: А. Кит Джонстон.

Новое издание, тщательно переработанное.

[В прессе.

Учебное пособие по современной географии для государственных школ. Составляем дополнение к "Атласу современной географии для государственных школ".

Преподобный Г. Батлер, магистр медицины

В прессе.

Атлас современной географии для государственных школ. Состоит из 31 карты, на которых четко показаны наиболее важные физические особенности обозначенных стран.

Под редакцией с предисловием преподобного Г. Батлера, магистра медицины

Империял 8vo. цена 5s. ткань; или в империяле 4to. 3s. 6d. сшитая и 5s. ткань.

Атлас древней географии для государственных школ.

Под редакцией преподобного Г. Батлера, магистра философии, с введением по изучению древней географии

Имперское кварто.

В прессе.

АСТРОНОМИЯ и МЕТЕОРОЛОГИЯ.

Вселенная и грядущие Переходы; Исследования и новые взгляды на Строение Небес.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

С 22 графиками и 22 диаграммами. 8во. 16с.

Сатурн и его система.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

8в. с 14 тарелками, 14с.

Транзиты Венеры; Популярный отчет о прошлых и предстоящих транзитах, начиная с первого, наблюдаемого Хорроксом в 1639 году н.э., и заканчивая Транзитом в 2012 году н.э.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

Второе издание, исправленное и дополненное, с 20 пластинами (12 цветных) и 27 гравюрами на дереве. Корона 8во. 8с. 6д.

Очерки по астрономии. Серия статей о планетах и метеорах, Солнце и окружающем Солнце пространстве, звездах и звездных облаках.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

С 10 пластинами и 24 гравюрами на дереве. 8во. 12с.

Луна; ее Движения, аспект, пейзаж и физическое состояние.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

С таблицами, картами, гравюрами на дереве и фотографиями Луны. Корона 8во. 15с.

Солнце; Правитель, Свет, Огонь и Жизнь Планетной системы.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

Второе издание. Пластины и гравюры на дереве. Cr. 8vo. 14s.

Сферы вокруг нас; серия знакомых очерков о Луне и Планетах, метеорах и кометах, Солнце и цветных парах Солнц.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

Второе издание, с таблицей и 4 диаграммами. Корона 8vo7s. 6d.

Другие миры, отличные от Нашего; Множество Миров, изучаемых в свете последних научных исследований.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

Третье издание с 14 иллюстрациями. Cr. 8vo. 10s. 6d.

"Астрономия Бринкли". Переработано и частично переписано заново, с дополнительными главами и приложением вопросов для экзамена.

Авторы: Джон В. Стаббс, доктор философии, и Ф. Бруннов, доктор философии.

С 49 схемами. Заводная головка 8vo. 6s.

Основы астрономии.

Сэра Дж.Ф.В. Гершеля, доктора философии

Последнее издание, с таблицами и схемами. Квадратная заводная головка 8в. 12с.

Луна, состояние и конфигурации ее поверхности.

Автор: Эдмунд Нейсон, член Королевского астрономического общества и др.

Иллюстрировано картами и табличками.

[Почти готово.

Небесные объекты для обычных телескопов.

Автор: Т.В. Уэбб, М.А. F.R.A.S.

Новое издание с картой Луны и гравюрами на дереве. Корона 8во. 7с. 6д.

‘По всеобщему согласию наблюдателей в этой стране "Небесные объекты" мистера Уэбба заменили стандартный учебник. Поскольку книга так хорошо известна и ее так высоко ценят, нам остается лишь упомянуть о выходе нового издания, которое, как мы знаем, было востребовано в течение некоторого времени и которое те, кто созерцает славу небес, будут стремиться заполучить ".

Студент.

Новый звездный атлас для библиотеки, школы и обсерватории, состоящий из 12 круглых карт (с 2 указательными табличками).

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

Заводная головка 8в. 5с.

Звездный атлас большего размера, для библиотеки, на двенадцати круговых картах, фотолитографирован А. Brothers, F.R.A.S., с двумя указателями и введением, напечатанным печатными буквами.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

Второе издание. Небольшой фолиант, 25 страниц.

Закон бурь Дава, рассматриваемый в связи с обычными движениями Атмосферы.

Перевод Р.Х. Скотта, магистра медицины

8в. 10с. 6д.

Воздух и дождь; зачатки химической климатологии.

Р.А. Смит, Ф.Р.С.

8в. 24с.

Воздух и его отношение к жизни, 1774-1874; курс лекций, прочитанный в Королевском институте Великобритании в 1874 году, с некоторыми дополнениями.

Автор: Уолтер Нозль Хартли, преподаватель химии в Королевском колледже Лондона.

Маленький 8в. с иллюстрациями, 6шт.

Морская геодезия, введение в практическое и теоретическое изучение.

Дж.К. Лоутон, магистр медицины

Маленький 8vo6s.

Спектральный анализ Шеллена в его применении к земным веществам и физическому строению Небесных тел.

Переведено Джейн и К. Ласселлом; отредактировано с примечаниями У. Хаггинсом, L.L.D. F.R.S.

С 13 пластинами и 223 гравюрами на дереве. 8во. 28с.

ЕСТЕСТВЕННАЯ ИСТОРИЯ и ФИЗИЧЕСКИЕ НАУКИ.

Популярные лекции профессора Гельмгольца на научные темы.

Перевод Э. Аткинсон, F.C.S.

Со множеством иллюстративных гравюр на дереве. 8vo12s. 6d.

Натурфилософия Гано для широкого круга читателей и молодежи; курс физики, лишенный математических формул и выраженный языком повседневной жизни.

Перевод Э. Аткинсон, F.C.S.

Второе издание, с 2 пластинами и 429 гравюрами на дереве. Корона 8во. 7с. 6д.

Соотношение физических сил.

Достопочтенным. Сэром У.Р. Гроувом, F.R.S. & с.

Шестое издание с другими вкладками в науку. 8во. 15с.

Введение Вайнхольда в экспериментальную физику, теоретическое и практическое; включая указания по конструированию физических приборов и проведению экспериментов.

Перевод Б. Лоуи, F.R.A.S. С Предисловием Г.К. Фостера, F.R.S.

С 3 цветными пластинами и 404 гравюрами на дереве. 8 шт. цена 31 шилл. 6долларов.

Начальный трактат Гано по физике, экспериментальный и прикладной, для использования в колледжах и школах.

Переведено и отредактировано Э. Аткинсоном, Ф.К.С.

Седьмое издание с 4 цветными пластинами и 758 гравюрами на дереве. Опубликовано 8-15 сентября.

** Задачи и примеры по физике, приложение к Седьмому и другим изданиям "Элементарного трактата" Ганота. 8в. цена 1с.*

Учебники естественных наук, механических и физических, адаптированные для использования ремесленниками и учащимися государственных и научных школ.

Малая восьмерка. Гравюры на дереве.

Теперь можно приобрести следующие учебники из этой серии:-

"Прочность материалов Андерсона", 3 с. 6д.

Органическая химия Армстронга, 3 класс. 6д.

Железнодорожная техника Барри, 3с. 6д.

Металлы Влохат, 3с. 6д.

Механика Гудива, 3с. 6д.

---- Механизм, 3с. 6д.

Алгебра и тригонометрия Гриффина, 3с. 6д.

Заметки о том же, с решениями, 3с. 6д.

"Электричество и магнетизм" Дженкина, 3с. 6д.

Теория теплоты Максвелла, 3с. 6д.

Техническая арифметика Меррифилда, 3 класс. 6д.

Ключ, 3с. 6д.

Неорганическая химия Миллера, 3с. 6д.

"Телеграфия Приса и Сайврайта", 3 стр. 6 д.

Принадлежности для мастерской Шелли, 3с. 6д.

Количественный анализ Торпа, 4. 6д.

Качественный анализ Торпа и Мьюира, 3с. 6д.

Геометрия плоскости и тела Уотсона, 3с. 6д.

**Другие учебники, продолжающие эту серию, находятся в активной подготовке.*

Принципы механики животных.

Преподобным С. Хотонем, Ф.Р.С.

Второе издание. 8во. 21с.

Фрагменты науки.

Джон Тиндалл, Ф.Р.С.

Новое издание, crown 8vo. 10s. 6d.

Нагрейте режим движения.

Автор: Джон Тиндалл, Ф.Р.С.

Пятое издание, пластинки и гравюры на дереве. Корона 8vo10s6d.

Звук.

Автор: Джон Тиндалл, Ф.Р.С.

Третье издание, включающее недавние исследования по противотуманной сигнализации; Портреты и гравюры на дереве. Корона 8vo10s6d.

Исследования диамагнетизма и магнитокристаллического действия, включая диамагнитную полярность.

Автор: Джон Тиндалл, Ф.Р.С.

С 6 тарелками и множеством гравюр на дереве. 8во. 14с.

Вклад в молекулярную физику в области лучистого тепла.

Автор: Джон Тиндалл, Ф.Р.С.

С 2 тарелками и 31 гравюрой на дереве. 8во. 16с.

Шесть лекций о Свете, прочитанных в Америке в 1872 и 1873 годах.

Автор: Джон Тиндалл, Ф.Р.С.

Второе издание с портретом, табличкой и 59 диаграммами. Корона 8vo7s. 6d.

Конспекты курса из девяти лекций о Свете, прочитанных в Королевском институте.

Автор: Джон Тиндалл, Ф.Р.С.

Корона 8в. 1с. сшитая или 1с. 6д. тканевая.

Конспекты курса из семи лекций по электрическим явлениям и теориям, прочитанных в Королевском институте.

Автор: Джон Тиндалл, Ф.Р.С.

Корона 8в. 1с. сшитая или 1с. 6д. тканевая.

Трактат о магнетизме, общем и земном.

Автор Х. Ллойд, Д.Д. Н.С.

8vo. цена 10s. 6d.

Элементарный трактат по волновой теории света.

Автор Х. Ллойд, Д.Д. Н.С.

Третье издание. 8vo. 10с. 6д.

Сравнительная анатомия и физиология позвоночных животных.

Автор: Ричард Оуэн, Ф.Р.С.

С 1472 гравюрами на дереве, 3 тома. 8vo. £ 3. 13s. 6d.

Фрагментарные статьи сэра Х. Холланда по науке и другим предметам.

Под редакцией преподобного Дж. Холланда.

8в. цена 14с.

Введение Кирби и Спенса в энтомологию, или Элементы естественной истории насекомых.

Заводная головка 8в. 5с.

Световедение в часы досуга; Знакомые эссе на научные темы, о природных явлениях и т.д.

Автор: Р.А. Проктор, Б.А.

Первая и вторая серии. 2 тома. корона 8vo. 7с. 6д. каждая.

Дома без рук; Описание жилищ животных, классифицированных по принципу их постройки.

Преподобный Дж.Дж. Вуд, магистрмедицины

С примерно 140 виньетками на дереве. 8vo 14s.

Странные жилища; описание жилищ животных, сокращенное из "Домов без рук".

Преподобный Дж.Дж. Вуд, магистрмедицины

С фронтисписом и 60 гравюрами на дереве. Корона 8в. 7с. 6д.

Насекомые в домашних условиях; популярный рассказ о британских насекомых, их строении, привычках и трансформациях.

Преподобный Дж.Дж. Вуд, магистрмедицины

С более чем 700 гравюрами на дереве. 8vo. 21с.

Насекомые за границей; популярный рассказ об иностранных насекомых, их строении, привычках и трансформациях.

Преподобный Дж.Дж. Вуд, магистрмедицины

С более чем 700 гравюрами на дереве. 8во. 21с.

На свежем воздухе; подборка оригинальных статей по практической естественной истории.

Преподобный Дж.Дж. Вуд, магистр медицины

С 6 иллюстрациями оригинальных дизайнов, выгравированными на дереве. Заводная головка 8vo. 7s. 6d.

Библейские животные; описание каждого Живого существа, упомянутого в Священных Писаниях, от Обезьяны до коралла.

Преподобный Дж.Дж. Вуд, магистр медицины

Примерно 112 виньеток на дереве. 8во. 14с.

Полярный мир: популярное описание человека и природы Арктических и Антарктических регионов земного шара.

Автор: доктор Г. Хартвиг.

С хромоксилографами, картами и гравюрами на дереве. 8vo10s6d.

Море и его Живые чудеса.

Автор: доктор Г. Хартвиг.

Четвертое издание, увеличенное. 8в. со множеством иллюстраций, 10с. 6д.

Тропический мир.

Автор: доктор Г. Хартвиг.

С примерно 200 иллюстрациями. 8vo10s. 6d.

Подземный мир.

Автор: доктор Г. Хартвиг.

С картами и гравюрами на дереве. 8во. 10с. 6д.

Воздушный мир; популярный рассказ о явлениях и жизни атмосферы.

Автор: доктор Джордж Хартвиг.

С картой, 8 хромоксилографами и 60 гравюрами на дереве. 8 штук. цена 21 доллар.

Хранители дичи и птиц, или "Кто наши друзья?"

Джордж Фрэнсис Морант, покойный капитан 12-го Королевского уланского полка и майор капских конных стрелков.

Заводная головка 8в. цена 5 долларов.

Знакомая история птиц.

Э. Стэнли, покойный доктор философии. Епископ Норвичский.

Фср. 8vo. с гравюрами на дереве, 3s. 6d.

Классификация и описание горных пород.

Автор Б. Фон Котта.

Английское издание П.Х. Лоуренса (с английскими, немецкими и французскими синонимами), переработанное автором. Сообщение 8vo. 14с.

Раскопки в Кесслерлохе близ Тайнгена, Швейцария, пещера периода оленеводства.

Автор: Конрад Мерк. Переведено Джоном Эдвардом Ли, Ф.С.А. Ф.Г.С., Автором книги "Иска Силурум" и др.

С шестнадцатью тарелками. Королевский 8vo. 7s. 6d.

Происхождение цивилизации и первобытное состояние человека; Умственное и социальное состояние дикарей.

Автор: сэр Дж. Лаббок, барт. М.П. Ф.Р.С.

Третье издание, с 25 гравюрами на дереве. 8vo. 18с.

Коренные народы Тихоокеанских штатов Северной Америки.

Автор: Хьюберт Хоуи Бэнкрофт.

Т. I. Дикие племена, их нравы и обычаи; с 6 Картами. 8vo. 25с.

Том II. Коренные народы Тихоокеанских штатов. 8vo. 25с.

Том III. Мифы и языки. 8vo. цена 25с.

Том IV. Памятники старины и архитектуры, с картой. 8vo. 25с.

Том V. История аборигенов и миграции; Указатель ко всей работе. С 2 картами, 8в. 25с.

**Теперь эту работу можно завершить в 5 томах, цена 6,5 фунтов стерлингов.*

Древние каменные орудия труда, оружие и украшения Великобритании.

Джон Эванс, Ф.Р.С.

С 2 пластинами и 476 гравюрами на дереве. 8vo. 28с.

Основы ботаники для семей и школ.

Одиннадцатое издание, переработанное Томасом Муром, Ф.Л.С.

Фср. 8vo. со 154 гравюрами на дереве, 2s. 6d.

Руководство для любителей роз.

Томас Риверс.

Десятое издание. Fcp. 8vo. 4s.

Об ощущениях тона как физиологической основе теории музыки.

Автор Х. Гельмгольц, профессор физиологии Берлинского университета.

Перевод А.Дж. Эллиса, F.R.S.

8в. 36с.

Словарь по науке, литературе и искусству.

Отредактировано покойным У.Т. Бранде (Автором) и преподобным Г.В. Коксом, магистром медицины

Новое издание, переработанное. 3 тома. средний 8в. 63с.

История современной музыки, курс лекций, прочитанных в Королевском институте Великобритании.

Автор: Джон Халла.

Новое издание. Demy 8vo. 8s. 6d.

Переходный период в истории музыки; второй курс лекций по истории музыки с начала Семнадцатого по середину восемнадцатого века, прочитанный в Королевском институте.

Автор: Джон Халла.

Новое издание, 1 том. деми 8во.

[Весной.

Сокровищница ботаники, или Популярный словарь растительного царства; в который включен Глоссарий ботанических терминов.

Под редакцией Дж. Линдли, Ф. Р.С. и Т. Мура, Ф.Л.С.

С 274 гравюрами на дереве и 20 стальными пластинами. Две части, fcp. 8vo. 12s.

Общая система описательной и аналитической ботаники.

Перевод с французского Ле Мо и Декезна, сделанный миссис Хукер. Отредактировано и упорядочено в соответствии с Английской ботанической системой Дж. Д. Хукером, доктором медицинских наук и директором Королевского ботанического сада в Кью.

С 5500 гравюрами на дереве. Императорский 8vo31s. 6d.

Энциклопедия растений Лаудона; включает в себя Специфический характер, описание, культуру, историю и т.д. Всех растений, произрастающих в Великобритании.

С более чем 12 000 гравюр на дереве. 8vo42s.

Справочник по зимостойким деревьям, кустарникам и травянистым растениям; содержащий описания и т.п. Лучших видов в выращивании; с культурными подробностями, сравнительной зимостойкостью, пригодностью для определенных мест и т.д. Основан на французской работе Декейна и Нодена и включает 720 оригинальных иллюстраций, выполненных на дереве.

Автор: У.Б. Хемсли.

Средний 8vo21s.

Лесные деревья и лесной пейзаж, описанные древними и современными поэтами.

Автор Уильям Мензис, заместитель инспектора Виндзорского леса и парков и др.

С двадцатью хромофотографическими табличками. Фолиант, цена £ 5. 5s.

ХИМИЯ и ФИЗИОЛОГИЯ.

Элементы химии Миллера, теоретические и практические.

Отредактировано с дополнениями Х. Маклеодом, F.C.S.

3 тома. 8в.

Часть I. Химическая физика, 15 с.

Часть II. Неорганическая химия, 21с.

Часть III. Органическая химия, *новое*

Публикация в прессе.

Здоровье в доме, Двадцать пять лекций по элементарной физиологии в ее применении к повседневным потребностям человека и животных.

Автор: миссис К.М. Бактон.

Новое издание. Корона 8во. Гравюры на дереве, 2 с.

Очерки физиологии человека и сравнительного анализа. Дж. Маршалл, F.R.C.S.

Хирург в больнице Университетского колледжа.

2 тома, 8 об., 122 гравюры на дереве, 32 с.

Выберите методы химического анализа, в основном неорганические.

Автор: Ум. Крукс, Ф.Р.С.

С 22 гравюрами на дереве. Корона 8в. 12с. 6д.

Словарь по химии и смежным отраслям других наук.

Автор: Генри Уоттс, F.C.S. при содействии выдающихся ученых-химиков-практиков.

6 об., средний 8vo. £8. 14s. 6d.

Дополнение, дополняющее Отчет об открытии к 1873 году.

8в. цена 42с.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО и ИЛЛЮСТРАЦИЯ

ИЗДАНИЯ.

Стихи.

Уильям Б. Скотт.

I. Баллады и сказки. II. Этюды с натуры. III. Сонеты и проч.

Иллюстрирован Семнадцатью офортами Л. Альма Тадемы и Уильяма Б. Скотта. Заводная головка 8в. 15с.

Получасовые лекции по истории и практике изобразительного искусства.

Автор: У.Б. Скотт.

Третье издание, 50 гравюр на дереве. Корона 8во. 8с. 6д.

Словарь художников английской школы: живописцев, скульпторов, архитекторов, граверов и орнаментистов; с описаниями их жизни и работ.

Сэмюэл Редгрейв.

8в. 16с.

В сказочной стране; Картинки из мира эльфов. Ричарда Дойла. На стихи У. Аллингема.

С 16 цветными пластинами, содержащими 36 рисунков. Второе издание, фолиант, 15 страниц.

Новый Завет, иллюстрированный гравюрами по дереву в честь ранних мастеров, в основном итальянской школы.

Заводная головка от 4 до 63 дюймов.

"Легенды Древнего Рима" Лорда Маколея. С 90 иллюстрациями на дереве по рисункам Г. Шарфа.

Фср. 4то. 21с.

Миниатюрное издание с 90 иллюстрациями Шарфа, уменьшенными в литографии.

Имп. 16мо. 10с. 6д.

"Ирландские мелодии Мура", издание Маклизе, на 161 стальной пластинке.

Super royal 8vo. 31с. 6д.

Священное и легендарное искусство.

Автор: миссис Джеймсон.

6 об., квадратная крона 8 об. цена £ 5. 15с. 6д. следующим образом:—

Легенды о святых и мучениках.

Новое издание с 19 офортами и 187 гравюрами на дереве. 2 тома. 31 с. 6д.

Легенды монашеских орденов.

Новое издание с 11 офортами и 88 гравюрами на дереве. 1 том. 21с.

Легенды о Мадонне.

Новое издание с 27 офортами и 165 гравюрами на дереве. 1 том. 21с.

История Нашего Господа вместе с его Прообразами и Предшественниками.

Завершено леди Истлейк.

Исправленное издание, включающее 13 офортов и 281 гравюру на дереве. 2 тома. 42 страницы.

ПОЛЕЗНЫЕ ИСКУССТВА, МАНУФАКТУРЫ И т.д.

Промышленная химия; руководство для производителей и для колледжей или техникумов. Является переводом немецкого издания профессоров Штохманна и Энглера "Краткого изложения промышленной технологии" Пайена, написанного доктором Дж.Д. Барри.

Отредактировано и дополнено главами по химии металлов Б.Х. Полом, доктором философии.

8во. с пластинами и гравюрами на дереве.

[В прессе.

Архитектурная энциклопедия Гвилта, содержащая более 1600 гравюр на дереве.

Новое издание (1876), с изменениями и дополнениями, Уайатта Папворта.

8в. 52с. 6д.

Три собора, посвященные Святому Павлу в Лондоне; их история от основания Первого здания в шестом веке до предложений по украшению Нынешнего собора.

У. Лонгман, Ф.С.А.

С многочисленными иллюстрациями. Квадратная корона 8vo21s.

Токарные станки и токарная обработка, простые, механические и декоративные.

Автор: У. Генри Норткотт.

С 240 иллюстрациями. 8в. 18с.

Намеки на домашний вкус в мебели, обивке и других деталях.

Чарльз Л. Истлейк, архитектор.

Новое издание, около 90 иллюстраций. Квадратная корона 8в. 14с.

Справочник по практической телеграфии.

Автор: Р.С. Калли, член-корреспондент. Главный телеграфист Почтового отделения.

Шестое издание, пластинки и гравюры на дереве. 8во. 16с.

Трактат о паровом двигателе в его различных приложениях к шахтам, мельницам, пароходству, железным дорогам и сельскому хозяйству.

Автор: Дж. Борн, К.Э.Н.

С портретом, 37 пластинами и 546 гравюрами на дереве. От 4 до 42 страниц.

Катехизис паровой машины в различных областях ее применения.

Джон Борн, генеральный директор

Новое издание с 89 гравюрами на дереве. Fcp. 8vo. 6s.

Справочник по паровой машине.

Дж. Борна, К.Э.Н. формирование ключа к авторскому Катехизису паровой машины.

С 67 гравюрами на дереве. Fcp. 8vo. 9s.

Последние усовершенствования паровой машины.

Автор: Дж. Борн, К.Э.Н.

Со 124 гравюрами на дереве. Fcp. 8vo. 6s.

Историческая, теоретическая и практическая энциклопедия гражданского строительства.

Э. Креси, К.Э.Н.

С более чем 3000 гравюр на дереве. 8vo42s.

Словарь искусств, мануфактур и рудников Юре. Седьмое издание, переписанное и значительно дополненное Р. Хантом при содействии Ф.Р.С. и многочисленных авторов.

С 2100 гравюрами на дереве. 3 тома. средний 8в. цена £ 5. 5s.

Практический трактат по металлургии,

Адаптировано по последнему немецкому изданию "Металлургии" профессора Керля У. Круксом из F.R.S. & с. и Э. Реригом, доктором философии.

3 тома. 8в. с 625 гравюрами на дереве. £ 4. 19s.

Трактат о мельницах и столярных изделиях.

Автор: сэр У. Фэрберн, младший брат.

С 18 пластинами и 322 гравюрами на дереве. 2 тома. 8в. 32с.

Полезная информация для инженеров.

Автор: сэр У. Фэрберн, младший брат.

Со множеством табличек и гравюр на дереве. 3 тома, крона 8во. 31с. 6д.

Применение литого и кованого железа в строительстве.

Автор: сэр У. Фэрберн, младший брат.

С 6 пластинами и 118 гравюрами на дереве. 8во. 16с.

Теория деформаций в балках и подобных конструкциях с наблюдениями за применением теории на практике и таблицами прочности и других свойств материалов.

Автор: Биндон Б. Стоуни, М. А. М. Inst. C.E.

Новое издание, royal 8vo. с 5 пластинами и 123 гравюрами на дереве, 36 страниц.

Практическое руководство по крашению и ситцеванию.

Автор: У.Крукс, F.R.S. & с.

С многочисленными иллюстрациями и образцами окрашенных текстильных тканей. 8в. 42с.

Случайные статьи на темы, связанные с гражданским строительством, артиллерией и военно-морской архитектурой.

Майкл Скотт, член. Генеральный директор Inst. N.A.

2 тома по 8 об. с листами, 42 с.

Руководство Митчелла по практическому анализу.

Четвертое издание, переработанное с учетом последних открытий У. Крукса из F.R.S.

корона 8во. Гравюры на дереве, 31с. 6д.

Военно-морские державы и их политика: с табличными данными о британских и иностранных броненосных флотах; указаны размеры, броня, детали вооружения, двигатели, скорость и другие сведения.

Автор: Джон К. Пейджет.

8в. цена 10ш. 6д. ткани.

Энциклопедия садоводства Лаудона; включает теорию и практику садоводства, цветоводства, дендрологии и ландшафтного озеленения.

С 1000 гравюр на дереве. 8во. 21с.

Сельскохозяйственная энциклопедия Лаудона; включает в себя планировку, улучшение и управление земельной собственностью, а также выращивание и экономию сельскохозяйственной продукции.

С 1100 гравюрами на дереве. 8во. 21с.

Воспоминания о Фене и Мерее.

Автор: Дж.М. Хиткоут.

С 27 иллюстрациями и 3 картами. Площадь 8во. цена 28с.

РЕЛИГИОЗНЫЕ И НРАВСТВЕННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ.

Изложение 39 статей, исторических и доктринальных.

Э.Х. Браун, д.Д. епископ Винчестерский.

Новое издание. 8во. 16с.

Исторические лекции о жизни Господа нашего Иисуса Христа.

Автор: К.Дж. Элликотт, д.Д.

Пятое издание. 8vo. 12с.

Введение в богословие Англиканской церкви в изложении 39 статей. Преподобный Т.П. Боултби, доктор права

Фср. 8vo. 6с.

Три эссе о религии: Природа; Полезность религии; Теизм.

Джон Стюарт Милль.

Второе издание. 8в. цена 10с. 6д.

Проповеди в основном о толковании Священного Писания.

Покойного преподобного Томаса Арнольда, доктора медицинских наук

8в. цена 7ш. 6д.

Проповеди, произнесенные в часовне школы регби; с обращением перед конфирмацией.

Покойного преподобного Томаса Арнольда, доктора медицинских наук

Фср. 8vo. цена 3с. 6д.

Христианская жизнь, ее течение, препятствия и Помощь; Проповеди читаются в основном в часовне школы регби.

Покойного преподобного Томаса Арнольда, доктора медицинских наук

8vo. 7с. 6д.

Христианская жизнь, ее надежды, страхи и ее завершение; Проповеди читаются в основном в часовне школы регби.

Покойного преподобного Томаса Арнольда, доктора медицинских наук

8vo. 7с. 6д.

Религия и наука, их отношение друг к другу в наши дни; Три очерка на основе религиозных убеждений.

Автор: Стэнли Т. Гибсон, ректор Сандонского университета в Эссексе; и бывший член Королевского колледжа в Кембридже.

8vo. цена 10с. 6д.

Заметки о ранних еврейских Писаниях.

Автор: сэр Дж.Б. Эйри, К.К.Б.

8vo. цена 6с.

Синонимы Ветхого Завета, их влияние на христианскую веру и практику.

Преподобный Р.Б. Гердлстон.

8в. 15с.

Первобытная и католическая вера по отношению к Англиканской церкви.

Преподобным Б.В. Сэвилем, магистром, ректором Шиллингфорда, Эксетер.

8в. цена 7с.

Затмение веры: или визит к религиозному скептику.

Генри Роджерс.

Последняя версия. Fcp. 8vo. 5s.

Защита затмения Веры.

Генри Роджерс.

Последняя версия. Fcp. 8vo. 3s. 6d.

Критический и грамматический комментарий к Посланиям Святого Павла.

Автор: К.Дж. Элликотт, д.Д.

8в. Галатам, 8с. 6д. Ефессянам, 8с. 6д. Пастырским посланиям, 10с. 6д. Филиппийцам, Колоссянам и Филимону, 10с. 6д. Фессалоникийцам, 7с. 6д.

Жизнь и Послания святого Павла.

Преподобного У.Дж. Конибера, магистра медицины и самого преподобного Дж. С. Хаусона, доктора философии

Библиотечное издание, со всеми оригинальными иллюстрациями, картами, пейзажами на стали, гравюрами на дереве и т.д. 2 тома. с 4 по 42 страницы.

Промежуточное издание, с подборкой карт, табличек и гравюр на дереве. 2 тома. квадратная коронка 8в. 21с.

Студенческое издание, переработанное и сокращенное, с 46 иллюстрациями и картами. 1 том. заводная головка 8в. 9с.

Исследование доктрины и практики исповеди.

Преподобным У.Э. Джелфом, Б.Д.

8в. цена 3ш. 6д.

Доказательство истинности христианской религии вытекает из Буквального исполнения Пророчества.

Автор: Александр Кит, доктор медицинских наук

40-е издание, с многочисленными табличками. Квадрат 8во. 12с. 6д. или в пост 8во. с 5 табличками, 6с.

Исторический и критический комментарий к Ветхому Завету; с новым переводом.

Автор М.М. Калиш, доктор философии

Том I. Бытие, 8в. 18с. или адаптировано для широкого круга читателей, 12с. Том II. Исход, 15с. или адаптировано для широкого круга читателей, 12с. Том III. Левит, часть I. 15с. или адаптировано для широкого читателя, 8с. Том IV. Левит, часть II. 15с. или адаптировано для широкого читателя, 8с.

История и литература израильтян, согласно Ветхому Завету и Апокрифам.

К. Де Ротшильдом и А. Де Ротшильдом.

Второе издание. 2 тома. корона 8во. 12с. 6д. Сокращенное издание, в 1 т. fcp. 8во. 3s. 6d.

"История Израиля" Эвальда.

Перевод с немецкого Дж.Э. Карпентера, магистра медицины, с предисловием Р. Мартино, магистра медицины

5 т. 8 ст. 63 с.

"Древности Израиля" Эвальда.

Перевод с немецкого Генри Шаена Солли, магистра медицины

8в. 12с. 6д.

Типы Гenezиса, кратко рассмотренные как раскрывающие развитие природы человека.

Автор: Эндрю Джакс.

Третье издание. Crown 8vo. 7s. 6d.

Вторая смерть и возвращение всего сущего; с некоторыми предварительными замечаниями о природе и богодухновенности Священного Писания.

Автор: Эндрю Джакс.

Четвертое издание. Crown 8vo. 3s. 6d.

История реформации в Европе во времена Кальвина.

Автор: преподобный Дж.Х. Мерль Д'Обинье, д.б.н., Переведен У.Л.Р. Кейтсом, редактором Общего биографического словаря.

6 томов. 8во. цена £ 4,10.

* Тома VII и VIII. завершаем Работу, готовимся к публикации.

Комментарии преподобного У.А. О'Конора, бакалавра, настоятеля церкви Святого Симона и Святого Иуды, Манчестер.

Корона 8во.

Послание к Римлянам, цена 3 шилл. 6долларов.

Послание к Евреям, 4. 6d.

Евангелие от Святого Иоанна, 10с. 6д.

Несколько вопросов дня.

Элизабет М. Сьюэлл, автор книг "Эми Герберт", "Размышления о религии" и др.

Заводная головка 8vo2s6d.

Введение в изучение Нового Завета, критическое, экзегетическое и теологическое.

Преподобным С. Дэвидсоном, доктором юридических наук

2 тома. 8во. цена 30с.

Мысли на века.

Элизабет М. Сьюэлл.

Новое издание. Fcp. 8vo. 3s. 6d.

Подготовка к Святому Причастию; Молитвы в основном из произведений Джереми Тейлора.

Элизабет М. Сьюэлл.

32мо. 3с.

Все сочинения епископа Джереми Тейлора; с Жизнеописанием епископа Хиберы.

Исправлено преподобным К.П. Иденом.

10 томов. 5,5 фунтов стерлингов.

Хвалебные гимны и молитвы.

Собрано и отредактировано преподобным Дж. Мартино, доктором права

Заводная головка 8vo. 4s. 6d. 32мо. 1s. 6d.

Духовные песни по воскресеньям и праздникам в течение всего года.

Дж.С.Б. Монселл, доктор права

9-я тысяча. Fcp. 8vo. 5s. 18мо. 2s.

Лира Германика; Гимны, переведенные с немецкого мисс К. Уинкворт.

Фср. 8vo. 5s.

Лекции о Пятикнижии и Моавитском камне; с приложениями.

Дж.У. Коленсо, д.Д. епископа Натальского.

8в. 12с.

Стремление к христианской жизни; Беседы.

Преподобный Дж. Мартино, доктор права

Пятое издание. Crown 8vo. 7s. 6d.

сверхъестественная религия; исследование реальности Божественного Откровения.

Шестое издание, тщательно переработанное, с 80 страницами нового предисловия. 2 тома. 8в. 24с.

Критически рассмотрены Пятикнижие и Книга Иисуса Навина.

Дж.У. Коленсо, д.Д. епископа Натальского.

Заводная головка 8vo6s.

ПУТЕШЕСТВИЯ, ВОЯЖИ И т. Д.

Индийские Альпы и то, как мы их пересекли: повествование о двухлетнем пребывании в Восточных Гималаях и двухмесячном туре в глубь страны, к Кинчинджунге и горе Эверест.

От Женщины-пионерки.

С иллюстрациями по оригинальным рисункам, сделанным на месте автором. Imperial 8vo. 42s.

Тироль и тирольцы; рассказ о Людях и Земле в их социальных, спортивных и альпинистских аспектах.

Автор: У.А. Бейли Громан.

С многочисленными иллюстрациями по эскизам автора. Корона 8vo. 14с.

"Морозный Кавказ"; Рассказ о прогулке по части хребта и о восхождении на Эльбрус летом 1874 года.

Автор: Ф.К. Гроув.

С восемью иллюстрациями, выгравированными на дереве Э. Уимпером по фотографиям, сделанным во время путешествия, и картой. Crown 8vo. цена 15 долларов.

Путешествие протяженностью 1000 Миль через Египет и Нубию ко Второму порогу Нила. Это личный рассказ о четырех с половиной месяцах жизни в Дахабее на Ниле.

Автор: Амелия Б. Эдвардс.

С многочисленными иллюстрациями из рисунков автора, картой, планами, факсимиле и т.д. Imperial 8vo.

[Осенью.

Над морем и Далеко отсюда; повествование о Кругосветном путешествии.

Этим. Вудбайн Хинчлифф, президент Альпийского клуба M.A.F.R.G.S., Автор книги "Летние месяцы среди Альп" и др.

1 том. средний 8в. с многочисленными иллюстрациями.

[Почти готово.

Открытия в Эфесе. Включая место и остатки Великого храма Дианы.

Автор: Дж.Т. Вуд, Ф.С.А.

1 том. императорский 8-й. богато иллюстрированный.

[В прессе.

Пешком через Боснию и Герцеговину во время Восстания в августе и сентябре 1875 года; с кратким обзором славянских пограничных территорий Турции.

Автор: Артур Дж. Эванс, В.А. F.S.A.

Сообщение 8во. с картой и многочисленными иллюстрациями.

[В прессе.

Итальянские Альпы; Зарисовки в горах Тичино, Ломбардии, Трентино и Венеции.

Автор: Дуглас У. Фрешфилд, редактор "Альпийского журнала".

Квадратная корона 8в. Иллюстрации. 15с.

Памятники открытия и раннего заселения Бермудских островов или островов Сомерс с 1615 по 1685 год. Составлено на основе колониальных архивов и других оригинальных источников.

Генерал-майором Дж.Х. Лефроем, достопочтенным Королевством Великобритании И Северной Ирландии. Член Нью-Йоркского исторического общества и др. Губернатор Бермудских островов.

8во. с картой.

[В прессе.

То тут, то там в Альпах.

Достопочтенной. Фредерике Планкет.

С заголовком-виньеткой. Сообщение 8vo. 6s. 6d.

Долины Тироля, их традиции и обычаи, а также способы их посещения.

Автор: мисс Р.Х. Баск.

С фронтисписом и 3 картами. Корона 8в. 12с. 6д.

"Два года на Фиджи", описательный рассказ о проживании на группе островов Фиджи; с некоторым отчетом о судьбах иностранных поселенцев и колонистов вплоть до британской аннексии.

Автор: Литтон Форбс, доктор медицины

Заводная головка 8vo8s6d.

Восемь лет на Цейлоне.

Сэр Сэмюэл У. Бейкер, M.A. F.R.G.S.

Новое издание, с иллюстрациями, выгравированными на дереве Г. Пирсоном. Крона 8 шт. Цена 7 шилл. 6долларов.

Ружье и собака на Цейлоне.

Сэр Сэмюэл У. Бейкер, M.A. F.R.G.S.

Новое издание, с иллюстрациями, выгравированными на дереве Г. Пирсоном. Крона 8 шт. Цена 7 шилл. 6долларов.

Встреча с Солнцем; путешествие вокруг света через Египет, Китай, Японию и Калифорнию.

Уильям Симпсон, Ф.Р.Г.С.

С гелиотипами и гравюрами на дереве. 8во. 24с.

Доломитовые Альпы. Экскурсии по Тиролю, Каринтии, Карниоле и Фриули.

Дж. Гилбертом и Г.К. Черчиллем, Ф.Р.Г.С.

С иллюстрациями. Кв. кр. 8во. 21с.

Карта Альпийского клуба цепи Монблан, сделанная во время фактической съемки в 1863-1864 годах.

А. Адамс-Рейли, F.R.G.S. M.A.C.

В хромофотографии, на очень плотной бумаге для рисования 10 сек. или смонтированной на холсте в складном футляре, 12 сек. 6d.

Карта Альпийского клуба Вальпеллине, Валь-Турнанш и южных долин цепи Монте-Роза, сделанная по результатам фактической съемки.

А. Адамс-Рейли, F.R.G.S. M.A.C.

Цена 6 шт. на очень плотной бумаге для рисования или 7 шт. 6d. в складном футляре.

Нехоженные вершины и Малолюдные долины; Прогулка в середине лета среди Доломитовых Альп.

Автор: Амелия Б. Эдвардс.

С многочисленными иллюстрациями. 8в. 21с.

Карта Альпийского клуба Швейцарии с частями соседних стран в масштабе четыре мили на дюйм.

Под редакцией Р. К. Николса, Ф.С.А. Ф.Р.Г.С.

На четырех листах, в портфолио, цена 42 доллара за цветной или 34 доллара за неокрашенный.

Альпийский гид.

Джон Болл, покойный президент Альпийского клуба M.R.I.A..

Сообщение 8во. с картами и другими иллюстрациями.

Восточные Альпы.

Цена 10s. 6d.

Центральные Альпы, включая весь округ Оберланд.

Цена 7s. 6d.

Западные Альпы, включая Монблан, Монте-Розу, Церматт и др.

Цена 6s. 6d.

Введение о путешествиях по Альпам в целом и о геологии Альп.

Цена 1 шт. Любой из трех томов или частей "Альпийского путеводителя" может быть приобретен с приставкой "Введение" за дополнительную плату. "Альпийский путеводитель" также можно приобрести в десяти отдельных Частях, или районах по цене 2,6 доллара за штуку.

Путеводитель по Пиренеям для альпинистов.

Чарльз Паке.

Второе издание с картами и т. Д. и приложением. Crown 8vo. 7s. 6d.

Как увидеть Норвегию; воплощение опыта шести летних туров по этой стране.

Дж.Р. Кэмпбелл.

С картой и 5 гравюрами на дереве, fcp. 8vo. 5s.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ.

Вперемешку, или Истории для всех и для детей каждого.

Автор: Дistinguished Э.Х. Нэтчбулл-Хагессен, член парламента, автор книги "Шепоты из волшебной страны" и др.

С 9 иллюстрациями из оригинальных рисунков Р. Дойла, выгравированными на дереве Г. Пирсоном. Крона 8 штук. цена 6 долларов.

Шепот из Сказочной страны.

Автор: distinguished Э.Х. Нэтчбулл-Хагессен, член парламента, автор книги "Higgledy-Piggledy" и др.

С 9 иллюстрациями из оригинальных рисунков, выгравированных на дереве Г. Пирсоном. Крона 8 штук. цена 6 долларов.

‘Серия историй, которые наверняка будут с радостью приняты всеми мальчиками и девочками, получающими удовольствие от страны грез и любящими подолгу наблюдать за шалостями фей. Книга посвящена матерям Англии, и было бы неразумно желать более полезной пищи для растущего ума, да и невозможно ее раздобыть.... Этот долгожданный том изобилует живостью и весельем и является приятным свидетельством добросердечного Автора с фантазией, чувством юмора". Морнинг Пост.

Народные предания Рима, собранные из уст в уста от народа.

Автор: мисс Р.Х. Баск.

Заводная головка 8vo12s6d.

"Галлус" Беккера, или римские сцены времен Августа.

Сообщение 8vo. 7s. 6d.

Хариклы Беккера: Иллюстрация частной жизни древних греков.

Сообщение 8vo. 7s. 6d.

Романы и сказки.

От имени distinguished. Бенджамин Дизраэли, член парламента

Кабинетные издания, состоящие из десяти томов, коронные 8в. 6. каждый, следующие:—

Лотэр, 6 лет.

Конингсби, 6.

Сибилла, 6 лет.

Танкред, 6 лет.

Венеция, 6.

Элрой, Иксион и ок. 6-е гг.

Молодой герцог и ок. 6.

Вивиан Грей, 6 лет.

Генриетта Темпл, 6.

Контарини Флеминг и др. 6.

Библиотека современного романиста.

Монастырь Атерстоун, 2 штуки досок; 2 штуки ткани 6 дюймов.

Mlle. Мори, 2с. доски; 2с. 6д. ткань.

Семья бургомистра, 2с. и 2с. 6д.

"Дигби Гранд" Мелвилла, 2с. и 2с. 6д.

- Гладиаторы, 2с. и 2с. 6д.

- Ни на что не годен, 2s. & 2s. 6d.

- Холмби-Хаус, 2эт. и 2эт. 6д.

- Переводчик, 2s. и 2s. 6d.

- Кейт Ковентри, 2 года. и 2 года. 6d.

- Королевы Марии, 2с. и 2с. 6д.

- Общий отскок, 2 секунды и 2 секунды 6d.

Trollope's Надзиратель Троллопа, 1-й, 6-й и 2-й классы

- Башни Барчестера, 2 этаж. и 2 этаж. 6d.

"Шесть сестер долин" Брэмли-Мура,

2с. доски; 2с. 6д. ткань.

Эльза: повесть о Тиролевских Альпах. Переведено

с немецкого мадам Фон

Хиллерн от леди Уоллес. Цена 2 доллара.

доски; 2s. 6d. ткань.

Сказки Древней Греции.

Преподобным Г.В. Коксом, магистром медицины

Заводная головка 8vo. 6s. 6d.

Истории и предания.

Элизабет М. Сьюэлл.

Кабинетное издание в десяти томах:—

Эми Герберт, 2 года 6 лет.

Гертруда, 2с. 6д.

Дочь графа, 2 года 6 лет

Жизненный опыт, 2с. 6д.

Клив-Холл, 2эт. 6д.

Айворс, 2с. 6д.

Кэтрин Эштон, 2 года 6 лет.

Маргарет Персиваль, 3 года 6 лет.

Дом священника в Ланетоне, 3эт. 6д.

Урсула, 3 года 6 лет.

ПОЭЗИЯ и ДРАМА.

Баллады и лирика Старой Франции; с другими стихотворениями.

А. Лэнг, магистр искусств

Квадрат fcp. 8vo. 5s.

Лондонская серия французской классики.

Под редакцией Ч. Кассалья, доктора права Т. Карчера, доктора философии и Леонса Стивенара.

Следующие пьесы из раздела Драммы этой серии уже готовы:—

"Сид" Корнеля, 1с. 6д.

"Заир" Вольтера, 1с. 6д.

*Lamartine's Туссен-Лювертюр Ламартина, двойная
том, 2с. 6д.*

Ликидас Мильтона и Эпитафия Дамониса.

*Под редакцией К.С. Джеррама, магистра медицины, с примечаниями и введением
Заводная головка 8vo2s6d.*

Легенды Древнего Рима; с Иври и Армадой.

Достопочтенным. Лорд Маколей.

16то. 3с. 6д.

*"Легенды Древнего Рима" Лорда Маколей. С 90 иллюстрациями на дереве по рисункам Г.
Шарфа.*

Фср. 4то. 21с.

*Миниатюрное издание "Легенд Древнего Рима" Лорда Маколей с 90 иллюстрациями Шарфа,
уменьшенными в литографии.*

Имп. 16мо. 10с. 6д.

*Опера Горация, Библиотечное издание, с примечаниями на английском языке, ссылками на
полях и различными чтениями.*

Под редакцией преподобного Дж.Э. Йонга, магистра медицины

8в. 21с.

Поэтические произведения Саути с последними исправлениями и дополнениями автора.

Средний 8в. с портретом, 14с.

Семейный Шекспир Боудлера, подлинное издание подешевле.

*Завершить в 1 томе. средний 8во. крупный шрифт, с 36 иллюстрациями, выполненными на
дереве, 14 листов. или в 6 томах. фср. 8во. цена 21 шилл.*

Стихи Джин Ингелоу.

2 тома. Фср. 8vo. 10с.

Первая серия, содержащая "Разделенные", "Памятник звезде" и др. 16 тыс. Фср. 8vo. 5с.

Вторая серия, "Роковая история", "Глэдис и ее остров" и др. 5 тыс. Фср. 8vo. 5с.

Стихи Джин Ингелоу. Первая серия с почти 100 иллюстрациями, выполненными на дереве.

Фсп. 4то. 21с.

"Энеида" Вергилия переведена на английский язык стихами.

Дж. Конингтон, магистр медицины

Заводная головка 8в. 9с.

СЕЛЬСКИЕ ВИДЫ СПОРТА, ЛОШАДИ И КРУПНЫЙ РОГАТЫЙ СКОТ МЕНЕДЖМЕНТ Ит.д.

Annals of the Road - это История тренерской деятельности с древнейших времен до наших дней.

От капитана Мале. С практическими советами по вождению и всем тренерским вопросам, от Нимрода.

Перепечатано из спортивного журнала с разрешения владельцев. 1 том. средний 8vo. с цветными номерами, униформа с песней мистера Берча Рейнардсона "Down the Road".

[1 мая.

Дальше по дороге, или Воспоминания кучера-джентльмена.

Автор: К.Т.С. Берч Рейнардсон.

Второе издание с 12 цветными иллюстрациями по картинам Х. Алкен.

Средний 8в. цена 21с.

Энциклопедия сельских видов спорта Блейна; Полные исторические, практические и описательные отчеты об охоте, отстреле, рыбалке, скачках и т.д.

С более чем 600 гравюрами на дереве (20 рисунков Джона Лича). 8в. 21с.

Книга по рыбной ловле: трактат об искусстве рыбной ловли во всех отраслях, включающий полные иллюстрированные списки лососевых мушек.

Автор: Фрэнсис Фрэнсис.

Сообщение 8во. Портрет и тарелки, 15с.

"Морской рыбак" Уилкоксона: основные методы ловли на крючок и леску, краткий обзор сетей и замечания о лодках и гребле на лодках.

Новое издание с 80 гравюрами на дереве. Сообщение 8во. 12с. 6д.

Бык, его болезни и их лечение; с эссе о родах у коровы.

Дж.Р. Добсон, член R.C.V.S.

Заводная головка 8в. с иллюстрациями 7с. 6д.

Ты сидишь на Лошади.

Переработано и дополнено У. Уотсоном, M.R.C.V.S.

8в. Гравюры на дереве, 12с. 6д.

Работа Юэтта над собакой, переработанная и дополненная.

8в. Гравюры на дереве, 6с.

Лошади и конюшни.

Полковника Ф. Фицуигрэма, XV. Королевские гусары.

С 24 иллюстрациями. 8vo10s6d.

Собака в здравии и болезни.

У Стоунхенджа.

С 73 гравюрами на дереве. Квадратная корона 8vo7s6d.

Борзая собака.

У Стоунхенджа.

Исправленное издание с 25 портретами борзых и т. Д. Квадратная корона 8в. 15с.

Конюшни и оборудование для конюшен.

У. Майлз, эсквайр

Имп. 8в. с 13 тарелками, 15с.

Нога лошади и как сохранить ее в целости.

У. Майлз, эсквайр

Девятое издание. Имп. 8во. Гравюры на дереве, 12с. 6д.

Простой Трактат о подковывании лошадей.

У. Майлз, эсквайр

Шестое издание. Сообщение 8во. Гравюры на дереве, 2с. 6д.

Замечания по поводу лошадиных зубов, адресованные Покупателям.

У. Майлз, эсквайр

Сообщение 8vo. 1s. 6d.

Энтомология рыболова-мухолова.

Альфред Рональдс.

С 20 цветными пластинками. 8во. 14с.

СЛУЖЕБНЫЕ и ОБЩИЕ РАБОТЫ

Информация.

Сокровищница знаний и справочная библиотека Маундера; включает словарь английского языка и грамматики, Универсальный справочник, классический словарь, хронологию, юридический словарь, Краткий список пэров, полезные таблицы и т.д.

Фсп. 8vo. 6s.

Биографическая сокровищница Маундера.

Последнее издание, реконструированное и частично переписанное, с добавлением около 1000 дополнительных мемуаров, авторства У.Л.Р. Кейтса.

Фсп. 8vo. 6s.

Научная и литературная сокровищница Маундера; популярная энциклопедия науки, литературы и искусства.

Новое издание, частично переписанное, с более чем 1000 новыми статьями, авторства Дж.Я. Джонсона.

Фсп. 8vo. 6s.

"Сокровищница географии, физической, исторической, описательной и политической" Маундера.

Под редакцией У. Хьюза, F.R.G.S.

С 7 картами и 16 таблицами. Фсп. 8vo. 6s.

Историческая сокровищница Маундера; Общие вводные очерки всеобщей истории и серия отдельных историй.

Пересмотрено преподавшим Г.В. Коксом, магистром медицины

Фсп. 8vo. 6s.

"Сокровищница естественной истории" Маундера, или Популярный зоологический словарь.

Исправленное издание. Фсп. 8vo. с 900 гравюрами на дереве, 6 экземпляров.

Сокровищница библейских знаний; являющаяся Словарем книг, Лиц, Мест, событий и других предметов, о которых упоминается в Священном Писании.

Преподобный Дж. Эйр, магистр медицины

С картами, 15 таблицами и многочисленными гравюрами на дереве. Fcp. 8vo. 6s.

Теория и практика банковского дела.

Х.Д. Маклеод, магистр медицины

Третье издание, полностью переработанное. цена 8vo 12 долларов.

Элементы банковского дела.

Генри Даннинг Маклауд, магистр, эсквайр

Заводная головка 8vo 7s 6d.

Современная кулинария для частных семей, сводящаяся к простой практике в Серии тщательно проверенных рецептов.

Автор: Элиза Эктон.

С 8 пластинами и 150 гравюрами на дереве. Fcp. 8vo. 6s.

Практический трактат по пивоварению; с формулами для общественных пивоваров и инструкциями для частных семей.

Автор W. Черный.

Пятое издание. 8vo. 10с. 6d.

Английские шахматные задачи.

Под редакцией Дж. Пирса, магистра медицины и У.Т. Пирса.

С 608 диаграммами. Заводная головка 8vo 12s. 6d.

Теория современной научной игры в вист.

У. Поул, Ф.Р.С.

Седьмое издание. Fcp. 8vo. 2s. 6d.

Правильная карта; или Как играть в вист: катехизис игры в вист.

Автор: капитан А. Кэмпбелл-Уокер.

Fcp. 8vo.

[Почти готово.]

The Cabinet Lawyer; популярный сборник законов Англии, гражданских, уголовных и конституционных.

Двадцать четвертое издание, исправленное и дополненное. Fcp. 8vo. 9s.

Всеобъемлющий спецификатор Пьютнера; руководство по практической спецификации каждого вида строительных работ.

Под редакцией У. Янга.

Заводная головка 8vo6s.

Шахматные дебюты.

Ф.В. Лонгман, Баллиол-колледж, Оксфорд.

Издание второе, исправленное. Fcp. 8vo. 2s. 6d.

Советы матерям по уходу за своим здоровьем во время беременности и в родильной палате.

Томас Булл, доктор медицины

Fcp. 8vo. 5s.

Материнское ведение детей в условиях здоровья и болезней.

Томас Булл, доктор медицины

Fcp. 8vo. 5s.

ЛОНДОН: НАПЕЧАТАНО

СПОТТИСВУД И КОМПАНИЯ, НЬЮ-СТРИТ-СКВЕР

И ПАРЛАМЕНТ-СТРИТ

Примечание переписчика:

Незначительные ошибки и несоответствия в пунктуации были исправлены без дальнейшего упоминания здесь. Также были исправлены очевидные ошибки принтера, как указано в таблице ниже.

На стр. [23](#) ссылка на главу VI. § 8, по-видимому, содержит ошибку и должен был относиться к § 8 главы V., где есть ссылка на Илию как историческую фигуру. Это было исправлено.

Ссылка на Исаию 63.17, напечатанная на стр. xxx, была исправлена от руки, чтобы ссылаться на главу 63.16, которая сама цитируется на стр. [229](#). Здесь тоже внесено исправление.

Сноска [308](#) на стр. 109 не имела соответствующей привязки к тексту. Предполагаемое размещение неочевидно. Привязка была добавлена в конце первого абзаца.

Ссылка на Псалом XXIII на стр. 133 была напечатана как "XVIII" и исправлена.

На стр. 171 вводная цитата отрывка начинается так:

- Гелиос видел танцующую там деву Анаксибию...

заключительной цитаты нет, и конец отрывка неясен.

Аналогично, на стр. 171, с отрывком, начинающимся так:

"Мне причитается от тебя..."

В разделе "Экскурс" нет "Экскурса Дж."

стр. xvi	н. 3	Вена, 1868, стр. 208.[)]	Добавлено.
стр. xxx		(Ис. LXIII. 1[7/6])	Исправлено.
стр. 17		это будет	добавлено.
стр. 23		(см. главу ii) V[l]. §8)	Удалено.
Добавлен [		стр. 25	.
]априорный			
Добавлен	п. 104	"цивилизационно-исторический["]".	.
стр. 35			
Добавлен		несомненный [я]	.
стр. 59			
Добавлен		против горожан.[']	Удалено.
стр. 83			
стр. 86		[']этот непостоянный народ	Добавлен.
на стр. 88		низшего состава[е]	Добавлен.
на стр. 99		ее седовласый супруг.[']	Добавлено.
стр. 115	п. 322	и воссияй над созданиями.[']	Добавлено.
стр. 133		Псалмопевец Ps. X [V / X] III.	Исправлено.
Исправлено		стр. 156	Беда [н / у] тунга
.			
.		стр. 169	доказано, что [это]
			должно быть
исправлено.		стр. 194	ма [к / д] э поэтом
Исправлено		стр. 199	И [у них / там]
.			возникла ссора
Исправлено		стр. 224. Народ Акры из [r / f] Золотого	Исправлено.
.		берега	
стр. 329		и персы стали доминирующей	Добавлено.
		державой.[']	
стр. 233		в земле, ныне называемой Иудеей,[']	Исправлено.

стр. 239	n. 633	Р [l / h] антаси	Исправлено.
стр. 292	n. 690	вставку [] можно объяснить	Пропущенным словом / символом.
стр. 301		наглядно напоминают	добавленные речи.
стр. 356	n. 775	смотрите мою статью [t / c] le	Исправлено.
стр. 454		di [f / s] covery of Mythology	Исправлено.